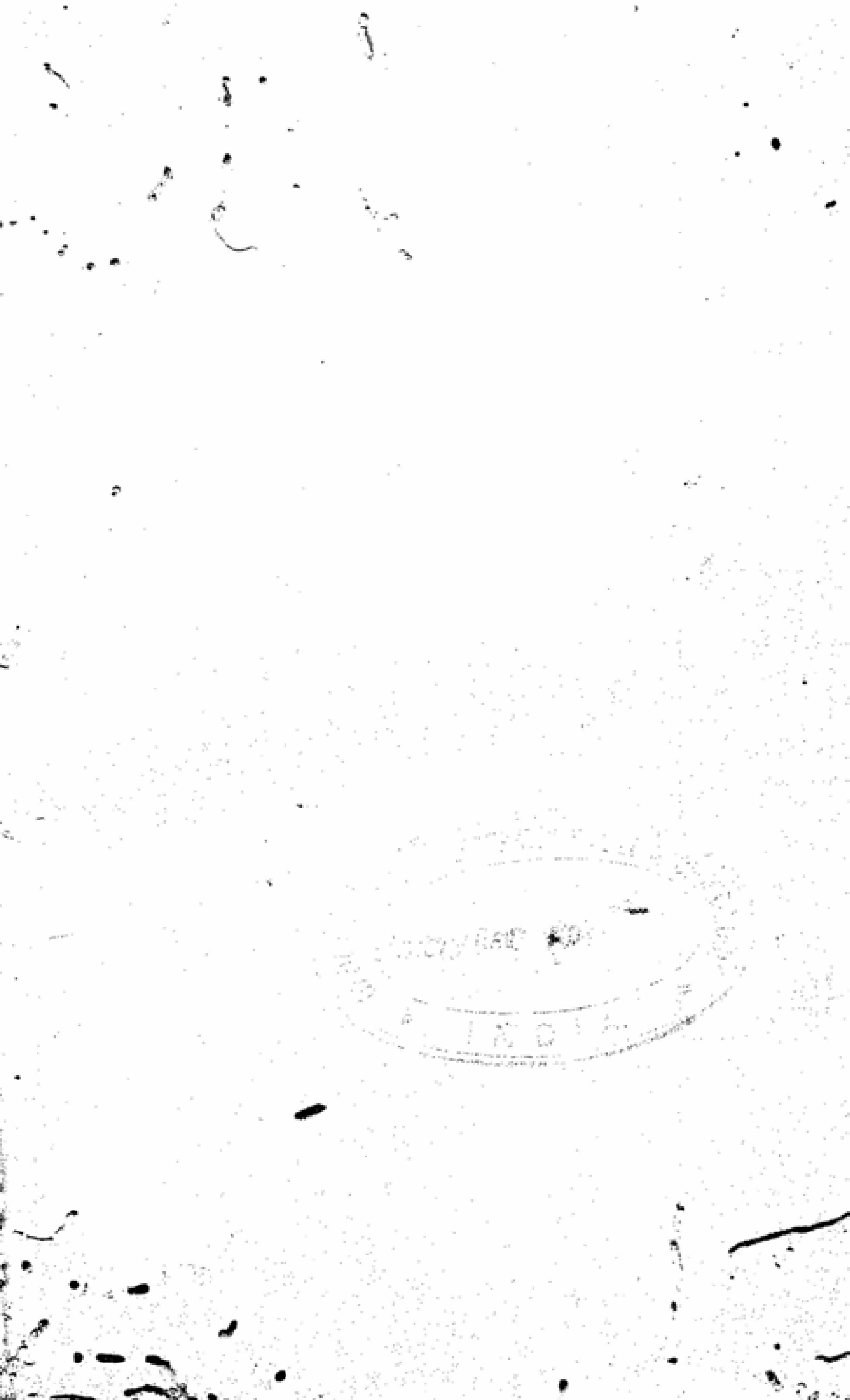




Zeitschrift

der

Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

Herausgegeben

von den Geschäftsführern,

in Halle Dr. Pischel, in Leipzig Dr. Socin,
Dr. Praetorius, Dr. Windisch,

unter der verantwortlichen Redaction

des Prof. Dr. E. Windisch.

Einundfünfzigster Band.

Leipzig 1897,
in Commission bei F. A. Brockhaus.

Inhalt

des einundfünfzigsten Bandes der Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

Nachrichten

über

Angelegenheiten

der

Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.



Die Allgemeine Versammlung der DMG.

findet dieses Jahr statutengemäss zugleich mit der 44. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner statt zu Dresden vom 29. September bis 2. Oktober (also nach dem Internationalen Orientalistenkongress, der vom 5. bis 12. September in Paris tagt, s. Zeitschr. L, S. XVIII). Die Philologenversammlung hat ihren Hauptsitz im Vereinshaus; für die Sitzungen der DMG. ist die Aula der unmittelbar neben dem Vereinshaus gelegenen städtischen höheren Töchterschule, Zinzendorfstrasse 15, bestimmt. Die vorbereitenden Geschäfte für die DMG. haben Professor Dr. Wünsche in Dresden und Professor Dr. Windisch in Leipzig übernommen. Es wird gebeten, Vorträge für die Sitzungen der DMG. bei dem Sekretär der Gesellschaft Professor Dr. Praetorius oder bei Professor Dr. Windisch anzumelden.

Halle und Leipzig, Anfang Mai 1897.

Der Geschäftsführende Vorstand.

Personalnachrichten.

Als ordentliche Mitglieder sind der D. M. G. beigetreten für 1897:

1256 Herr Dr. Louis Finot, Professeur à l'École des Hautes Études à Paris, 49, Rue Clau de Bernard.

1257 „ Dr. Samuel Poznański in Warschau, Tlomackie 7.

1258 „ Dr. Karl Brugmann, Prof. a. d. Univ. in Leipzig, Auenstr. 4, II.

1259 „ Stud phil. Max Streck, zur Zeit in Leipzig.

Durch den Tod verlor die Gesellschaft:

Die ordentl. Mitglieder: Herrn Prof. Dr. v. Bradke in Giessen, † 7. März 1897, Herrn Geh.-Rath Prof. Dr. A. Köhler, Erlangen, † 17. Februar 1897 und Herr Dr. Seligmann Baer in Biebrich a/Rh., † im Mai 1897, sowie das korrespondierende Mitglied: Herrn Dr. Cornelius V. A. Van Dyck, Missionar in Beirut. † schon vor längerer Zeit.

Ihren Austritt erklärten: Herr Prof. Dr. Ruska in Heidelberg und Herr P. Dr. Cyril Seifert in Brünn.

Verzeichniss der vom 29. Januar bis 7. Mai 1897 für die Bibliothek der D. M. G. eingegangenen Schriften u. s. w.

I. Fortsetzungen.

1. Zu Ae 30a. Nachrichten von der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse. 1896. Heft 4. Göttingen 1896.
2. Zu Ae 45. Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei. Classe di scienze morali, storiche e filologiche. Serie quinta. Vol. V. Fasc. 11⁰, 12⁰. Roma 1896. Vol. VI. Fasc. 1⁰. 1897.
3. Zu Ae 65. 4⁰. Bulletin de l'Académie Impériale des Sciences de St.-Pétersbourg. V. Série. Tome III. No. 2—5. Tome IV. Tome V. No. 1. 2. Tome VI. No. 1. 2. St.-Pétersbourg 1895—1897.
4. Zu Ae 165. 4⁰. Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. XL—LIII. Berlin 1896.
5. Zu Ae 185. Sitzungsberichte der philosophisch-philologischen und der historischen Classe der k. b. Akademie der Wissenschaften zu München. 1896. Heft III. IV. München 1897.
6. Zu Af 54. Report, Annual, of the Board of Regents of the Smithsonian Institution, showing the Operations, Expenditures, and Condition of the Institution to July, 1894. Washington 1896.
7. Zu Af 116. Muséon, Le, et la Revue des Religions. Études historiques, ethnologiques et religieuses. Tome XVI et I. No. 1. 2. Janvier, Avril 1897. Louvain.
8. Zu Ah 5. Analecta Bollandiana. Tomus XVI. — Fasc. I. Bruxelles 1897.
9. Zu Bb 10. Bibliographie, Orientalische, ... bearbeitet und herausgegeben von Lucian *Scherman*. X. Jahrg. Erstes Halbjahrsheft. Berlin 1897.
10. Zu Bb 608. Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië. Zesde Volgreeks. — Derde Deel. (Deel XLVII der geheele Reeks). Tweede Aflevering. 's-Gravenhage 1897.
11. Zu Bb 608e. Naamlijst der Leden op 1. April 1897. Koninklijk Instituut voor de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië.
12. Zu Bb 720. Journal of the American Oriental Society. Edited by Charles R. *Lanman* and George F. *Moore*. 18. Volume, First Half. New Haven 1897.
13. Zu Bb 750. Journal, The, of the Royal Asiatic Society of Great Britain & Ireland. October, 1896. January, April, 1897. London.
14. Zu Bb 790. Journal Asiatique . . . publié par la Société Asiatique. Neuvième Série. Tome VIII. No. 3. — Novembre—Décembre 1896. Tome IX. No. 1. — Janvier—Février 1897. Paris.

15. Zu Bb 905. 4°. T'oung-pao. Archives pour servir à l'étude de l'histoire, des langues, de la géographie et de l'ethnographie de l'Asie Orientale. Vol. VIII. No. 1. Mars 1897. Leide 1897.

16. Zu Bb 930. Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Fünfzigster Band. IV. Heft. Leipzig 1896.

17. Zu Bb 935. 4°. Zeitschrift für afrikanische und oceanische Sprachen. Mit besonderer Berücksichtigung der Deutschen Kolonien. III. Jahrgang, 1. Heft. Berlin 1897.

18. Zu Bb 1240. 2°. Mittheilungen aus den Orientalischen Sammlungen [der] Königliche[n] Museen zu Berlin. Heft VIII. I. Berlin 1896.

19. Zu Bb. 1250. 4°. Publications de l'École des Langues Orientales Vivantes. III. Série. — Volume XX. [Darin: *Courant*, Maurice, Bibliographie Coréenne. Tome troisième.] Paris 1896. IV. Série. — Tome I. [Darin: *Lambrecht*, E., Catalogue de la Bibliothèque de l'École des Langues Orientales Vivantes. Tome premier]. Paris 1897.

20. Zu De 10378. Sibawaihi's Buch über die Grammatik . . . . übersetzt und erklärt von G. *Jahn*. 16. Lieferung des ganzen Werks. II. Band. Lief. 8. Berlin 1897.

21. Zu Eb 10. 2°. Assam Library. Catalogue of Books registered for the quarter ending the 30th September 1896. Shillong 1896.

22. Zu Eb 50. 2°. Bengal Library Catalogue of Books for the third quarter ending 30th September 1896. Appendix to the Calcutta Gazette. December 30, 1896.

23. Zu Eb 225. 2°. Catalogue of Books registered in Burma during the quarter ending the 30th September [and] 31st December 1896. Rangoon 1896. 1897.

24. Zu Eb 485. 2°. Memorandum of Books registered in the Hyderabad Assigned Districts during the quarter ending 30th September 1896. Akola 1896.

25. Zu Eb 765. 2°. Statement of Particulars regarding Books and Periodicals, published in the North-Western Provinces and Oudh . . . . during the fourth quarter of 1896. [Allahabad 1897.]

26. Zu Eb 1435. *Pischel*, Richard, und *Geldner*, Karl F., Vedische Studien. 2. Band. Stuttgart 1897. (Von den Verf.)

27. Zu Eb 3719. Vidyodayaḥ. The Sanskrit Critical Journal of the Oriental Nobility Institute Woking — England. Vol. XXVI. No. I. II. III. IV.

28. Zu Ed 1365. 4°. Handēs amsoreay. 1897, 2. 3. 4. 5. Wienna.

29. Zu Ia 140a. Mittheilungen und Nachrichten des Deutschen Palaestina-Vereins. Leipzig 1897. Nr. 1. 2.

30. Zu Ic 2290. Proceedings of the Society of Biblical Archaeology. Vol. XIX. Part. 1. 2. 3. 4. [London] 1897.

31. Zu Mb 135. 4°. Monatsblatt der numismatischen Gesellschaft in Wien. Nr. 163. 164. 165. Februar, März, April 1897.

32. Zu Mb 245. Zeitschrift, Numismatische, herausgegeben von der Numismatischen Gesellschaft in Wien durch deren Redactions-Comité. 28. Band Jahrgang 1896. Wien 1897.

33. Zu Na 325. Revue archéologique. Troisième Série. — Tome XXX. Janvier—Février 1897. Paris 1897.

34. Zu Nb 145. 2°. Mémoires publiés par les membres de la Mission archéologique française au Caire. Tome XIX. — Fascicule II. Paris 1896. (Von Herrn Dr. Max van Berchem).

35. Zu Nf 452. 2°. *Survey*, Archaeological, of India. New Imperial Series. Vol. XXI. [*Rea*, Alexr., Châlukyan Architecture] Madras 1896.

36. Zu Nf 452. 4°. Epigraphia Indica and Record of the Archaeological Survey of India. Edited by E. *Hultzsch*. Vol. IV. Part V. September, 1896.

37. Zu Ng 1185. Plakaatboek, Nederlandsch-Indisch, 1602—1811, door J. A. *van der Chijs*. Vijftende Deel. 1808—1809. Batavia, 's Hage 1896.

38. Zu Nh 200. Mittheilungen des Historischen Vereines für Steiermark. XLIV. Heft. Graz 1896.

39. Zu Oa 26. Compte rendu des séances de la Société de Géographie et de la Commission centrale. 1897. Nos. 1—7. Paris.

40. Zu Oa 42. Извѣстія Императорскаго Русскаго Географическаго Общества. Томъ XXXII. 1896. Выпускъ IV. С.-Петербургъ 1896.

41. Zu Oa 151. Journal, The Geographical. February, March 1897. Vol. IX. No. 2. 3. 4. 5. London.

42. Zu Oa. 255. Verhandlungen der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin. Band XXIV. — 1897 — No. 1. 2. 3. Berlin 1897.

43. Zu Oa 256. Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin. Band XXXI. — 1896. — No. 6. Berlin 1896. Band XXXII. — 1897. — No. 1. Berlin 1897.

44. Zu Ob 2845. 4°. *Lith*, P. A. van der, en *Fokkens*, F., Encyclopaedie van Nederlandsch-Indië. Afl. 11. 's Gravenhage — Leiden.

II. Andere Werke.

10624 Q. *Boeken*, De, van Mozes Leviticus, Numeri en Deuteronomium, in het Makassaarsch vertaald door B. F. *Matthes*. Amsterdam 1896. (Vom Übersetzer.) Ib 2993. 4°.

10625. *Baumgartner*, Ant.-J., L'humour dans l'Ancien Testament. Extrait de la Revue de théologie et de philosophie. Lausanne 1896. Ic 136.

10626. *Huart*, Cl., Konia. La ville des derviches tourneurs. Souvenirs d'un voyage en Asie Mineure. Paris 1897. (Vom Verf.) Ob 1800.

10627. *Cordier*, Palmyr, Études sur la médecine hindoue. Nāgārjuna & l'Uttaratantra de la Suçrutasamhitā. Antananarivo 1896. (Vom Verf.) Eb 4170.

10628 Q. [Бестужевъ Рюминъ] Майковъ, Л. Н., Памяти К. Н. Бестужева-Рюмина. Санктпетербургъ 1897. (Vom Verf.) Nk 134. 4°.

10629. *Pizzi*, Italo, Manuale di letteratura Persiana. Milano 1887. [Manuali Hoepli.] (Von Herrn Dr. Jacob.) Ec 2503.

10630. *Rohling*, Aug., Franz Delitzsch und die Judenfrage. Antwortlich beleuchtet. 3. Auflage. Prag 1881. (Desgl.) Hb 1456.

10631. *Strack*, Hermann L., Die Juden, dürfen sie „Verbrecher von Religionswegen" genannt werden? Berlin 1893. [Schriften des Institutum Judaicum in Berlin Nr. 15.] (Desgl.) Hb 1518.

10632. *Gautier*, Théophile, Constantinople. Paris 1894. (Desgl.) Ob 1790.

10633. *Strauss*, Otto, Ninive und das Wort Gottes. Berlin 1855. (Desgl.) Nc 225.

10634. *Villefosse*, Ant. Héron de, Notices des monuments provenant de la Palestine et conservés au Musée du Louvre (Salle Judaïque). 2. édition. Paris 1879. (Desgl.) Nd 610.

10635. [*Ser*, P. u. *Ischu*, Ch.], Kurze Geschichte der Syrischen Christen. Uebersetzt von Paul *Tietze*. Berlin o. J. (Desgl.) Nd 492.

10636. *Hartwig*, Erich, Untersuchungen zur Syntax des Afraātes. I. Die Relativpartikel und der Relativsatz. Leipzig 1898. [Diss.] (Desgl.) Dc 1647.

10637. *Westphal*, G., Sansibar und das deutsche Ost-Afrika. Weimar o. J. [Geographische Universal-Bibliothek Nr. 14/16.] (Desgl.) Ob 1091.

10638. *Stoerk*, Felix, Über die Rechtsverhältnisse der Indianer in den Vereinigten Staaten von Nord-Amerika. Greifswald 1891. (Desgl.) K 860.

10639. *Salvendi*, Adolf, Zur Geschichte der Kolonie Gederah. Mainz 1888. (Desgl.) Nd 460.

10640 Q. *Nachtigal*, G., Araber in Central-Afrika und Nomadenleben. [Deutsche Rundschau, Band VIII, Berlin 1876.] (Desgl.) Oc 758. 4⁰.

10641 Q. *Budge*, E. A. Wallis, Some Account of the Collection of Egyptian Antiquities in the possession of Lady Meux. Second edition. London 1896. (Von Lady Meux.) Nb 18. 4⁰.

10642. *Head*, Barclay, V., Catalogue of the Greek Coins of Caria, Cos, Rhodes, &c. London 1897 [A Catalogue of the Greek Coins in the British Museum]. (Von den Trustees of the British Museum.) Mb 1266.

10643. *Kuhn*, E. und *Schnorr von Carolsfeld*, H., Die Transcription fremder Alphabete. Leipzig 1897. (Von Herrn Prof. Dr. E. Kuhn.) Ba 440.

10644. *Hendriks*, H., Het Burusch van Màsarètè. 's Gravenhage 1897. (Vom Verf.) Fb 390.

10645 Q. Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft 1896. 1—4. 1897. 1. Berlin. (Von der Vorderasiatischen Gesellschaft. 1897. 1. von Herrn Prof. Dr. M. Hartmann.) Bb 1242. 4⁰.

10646. *Lincke*, Arthur, Kambyses in der Sage, Litteratur und Kunst des Mittelalters. Separat-Abdruck aus Aegyptiaca — Festschrift für Georg Ebers zum 1. März 1897. Leipzig 1897. (Vom Verf.) G 138.

10647. *Dedekind*, Alexander, The expedition of Pharaoh Shishak against Palestine, and especially against Jerusalem. Tiré des Actes du 8e Congrès International des Orientalistes, tenu en 1889 à Stockholm et à Christiania. Leide 1892. (Vom Verf.) Nb 36.

10648. al-'Aṣma'ī, Das Kitāb al-chail. Herausgegeben und mit Anmerkungen versehen von August *Haffner*. [SA. aus Sitzungsberichte der Kais. Akademie der Wissenschaften in Wien. Philosophisch-historische Classe. Band CXXXII.] Wien 1895. (Vom Herausgeber.) De 3648.

10649. *Marquart*, J., Fundamente israelitischer und jüdischer Geschichte. Göttingen 1896. Nd 362.

10650. Hansei Zasschi, The. Vol. XII. No. 1. 2. [Tōkyō 1897.] Fg 45.

10651. Contes de Damas recueillis et traduits avec une introduction et une esquisse de grammaire par J. *Oestrup*. Leyde 1897. De 4248.

10652. Biographie inédite, Une, de Bardesane l'astrologue. Par F. *Nau*. Paris 1897. (Vom Herausgeber.) Dc 1809.

10653. [Dionysius Tellmahharensis] *Nau*, M. F., Nouvelle[s] étude[s] sur la Chronique attribuée a Denys de Tellmahré patriarche d'Antioche † 845. Paris 1896. Dc 1878.

10654. Диваевъ, А. А., Ахмеровъ, П. Н., и Катановъ, Н. Ѳ., Восточныя Замѣтки. Статьи и изслѣдованія. Касань 1896. [SA.] (Von Herrn Prof. Dr. Katanov.) Da 401.

10655. Катановъ, Н. Ѳ., Отчетъ о поѣздкѣ, совершенной съ 15 Мая по 1 Сент. 1896 года въ Минусинскій Округѣ Енисейской Губерніи. Казань 1897. [SA.] (Dgl.) Ob 2423.

10656. Катановъ, Н. Ѳ., Этнографическій обзоръ Турецко-Татарскихъ племенъ. Казань 1894. (Dgl.) Oc 1268.

10657. Маловъ, Евѳимій, Áхыръ заманъ китабѝ. Мухаммеданское ученіе о кончинѣ міра Казань 1897. [SA.] (Dgl.) Hb 862.

10658. Саблуковъ, Г. С., Очеркъ внутренняго состоянія Кипчакскаго царства. Изданіе второе. Казань 1895. [SA.] (Dgl.) Ng 560.

10659. Саблуковъ, Г., Монеты Золотой Орды. [SA. eines Artikels aus dem Jahre 1843.] [Казань 1896.] (Dgl.) Mb 510.

10660. [Ibn Rustah] Готвальдъ, І. Ѳ., Разборъ сочиненія Г. хвольсона: „Извѣстія о Хозарахъ, Буртасахъ, Болгарахъ, Мадьярахъ, Славянахъ и Руссахъ, арабскаго писателя X вѣка Ибнъ-Дасты". СПб. 1869. [С.-Петербургъ 1872.] (Dgl.) De 6945.

10661. Sarcophaginschrift, Eine, aus der Ptolemäerzeit. Von E. von *Bergmann*. Wien 1876. [Aus dem Jännerhefte des Jahrgangs 1876 der Sitzungsberichte der phil.-hist. Classe der kais. Akademie der Wissenschaften (LXXXII. Bd., S. 71) besonders abgedruckt.] (Von Herrn J. Prasch.) Ca 412.

10662 Q. Sarkophag, Der, des Nesschutafnut in der Sammlung ägyptischer Alterthümer des österr. Kaiserhauses. Von E. von *Bergmann*. Tirage à part du Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes, vol. VI_6. (Dgl.) Ca 411. 4°.

10663. *Sedláček*, Jarosl., Eine Reise nach Karthago. Wien 1897. (Vom Verf.) Ob 982.

10664. *Meyer*, Eduard, Julius Wellhausen und meine Schrift Die Entstehung des Judenthums. Eine Erwiderung. Halle a. S. 1897. (Vom Verf.) Nd 364a.

10665. [Nārāyaṇa] *Hertel*, Johannes, Über Text und Verfasser des Hitopadeśa. Leipzig 1897. [Diss.] (Vom Verf.) Eb 3260.



Personalnachrichten.

Als ordentliche Mitglieder sind der D. M. G. beigetreten für 1897:

1260 Herr Oscar Wassermann in Berlin C., Burgstr. 21.

1261 „ stud. or. C. H. Becker in Gelnhausen, Villa am goldnen Fuss.

1262 „ Dr. phil. Moritz Sobernheim in Berlin W., Vossstr. 34.

Verzeichnis der vom 8. Mai bis 20. Juli 1897 für die Bibliothek der D. M. G. eingegangenen Schriften u. s. w.

I. Fortsetzungen.

1. Zu Ab 210. 4°. Handschriften-Verzeichnisse, Die, der Königlichen Bibliothek zu Berlin. Band 2, 2. 11. 21. Berlin 1897. (Von der General-Direktion der Königl. Bibliothek.)

2. Zu Ae 5. 4°. Abhandlungen, Philosophische und historische, der Königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Aus dem Jahre 1896. Berlin 1896.

3. Zu Ae 30. Nachrichten von der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse. 1897. Heft 1. Geschäftliche Mittheilungen. 1897. Heft 1. Göttingen 1897.

4. Zu Ae 45. Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei. Classe di scienze morali, storiche e filologiche. Serie quinta. Vol. VI. Fasc. 2°, 3°, 4°. Roma 1897.

5. Zu Ae 65. 4°. Bulletin de l'Académie Impériale des Sciences de St.-Pétersbourg. V. Série. Tome VI. No. 3. St.-Pétersbourg 1897. — Mars.

6. Zu Ae 165. 4°. Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. I—XXV. Berlin 1897.

7. Zu Ae 185. Sitzungsberichte der philosophisch-philologischen und der historischen Classe der k. b. Akademie der Wissenschaften zu München. 1897. Heft I. München 1897.

8. Zu Af 116. Muséon, Le, et la Revue des Religions. Études historiques, ethnologiques et religieuses. Tome XVI et I. No. 3. Juin 1897. Louvain.

9. Zu Ah 5. Analecta Bollandiana. Tomus XVI. — Fasc. II. Bruxelles 1897.

10. Zu Bb 720. Journal of the American Oriental Society. Edited by Charles R. *Lanman* and George F. *Moore*. 18. Volume, Second Half; 19. Volume, First Half. New Haven 1897.

11. Zu Bb 725. Journal of the Asiatic Society of Bengal. Vol. LXV. Part I, No. 3. 4. Part III, No. 1. — 1896. Calcutta 1897.

12. Zu Bb 725 c. Proceedings of the Asiatic Society of Bengal. No. VI—X, June-December, 1896. Calcutta 1896.

13. Zu Bb 760. Journal of the Ceylon Branch of the Royal Asiatic Society, 1896. Volume XIV. No. 47. Colombo 1897.

14. Zu Bb 790. Journal Asiatique . . . publié par la Société Asiatique. Neuvième Série. Tome IX. No. 2. — Mars—Avril 1897. Paris.

15. Zu Bb 905. 4⁰. T'oung-pao. Archives pour servir à l'étude de l'histoire, des langues, de la géographie et de l'ethnographie de l'Asie Orientale. Rédigées par Gustave *Schlegel* et Henri *Cordier*. Vol. VIII. No. 2. 3. Leide 1897.
16. Zu Bb 930. Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Einundfünfzigster Band. I. Heft. Leipzig 1897.
17. Zu Bb 1242. 4⁰. Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft 1897. 2. 3. Berlin.
18. Zu Ca 15. 4⁰. Zeitschrift für ägyptische Sprache und Alterthumskunde . . . . herausgegeben von A. *Erman* und G. *Steindorff*. Band XXXIV. 2. Heft. Leipzig 1896.
19. Zu De 10378. Sîbawaihi's Buch über die Grammatik . . . . übersetzt und erklärt von G. *Jahn*. 16. Lieferung des ganzen Werks. II. Band. Lief. 9. Berlin 1897.
20. Zu Eb 10. 2⁰. Assam Library. Catalogue of Books registered for the quarter ending the 31st March 1897.
21. Zu Eb 50. 2⁰. Bengal Library Catalogue of Books for the 4th quarter ending 31st December 1896.
22. Zu Eb 225. 2⁰. Catalogue of books, registered in Burma during the quarter [3.] 1894. [2. 4.] 1895. [1. 2.] 1896.
23. Zu Eb 295. 2⁰. Catalogue of Books registered in the Panjab . . . . during the quarter [3.] 1895. [4.] 1896.
24. Zu Eb 485. 2⁰. Memorandum of Books registered in the Hyderabad Assigned Districts during the quarter [3. 4.] 1894. [2. 4.] 1895. [2.] 1896. [1.] 1897.
25. Zu Eb 765. 2⁰. Statement of Particulars regarding Books and Periodicals, published in the North-Western Provinces and Oudh, registered . . . . during the 3. quarter of 1895; 1. quarter of 1897 [und] Supplementary Statement [zu] 2. quarter of 1895.
26. Zu Eb 3719. Vidyodayaḥ. The Sanskrit Critical Journal of the Oriental Nobility Institute Woking—England. Vol. XXVI. No. V. VI.
27. Zu Ed 1365. 4⁰. Handēs amsoreay. 1897, 6. 7. Wienna.
28. Zu Fg 45. Hansei Zasschi, The. Vol. XII. No. 4. 5. [Tōkyō 1897.]
29. Zu Fg 100. Transactions of the Asiatic Society of Japan. Vol. XXIV. Yokohama 1896.
30. Zu Fi 80. Сборникъ матеріаловъ для описанія мѣстностей и племенъ Кавказа. Выпускъ XXII. Тифлисъ 1896. (Von Herrn Geheimrat Janoffsky.)
31. Zu Ia 140. Zeitschrift des Deutschen Palaestina-Vereins. Band XIX, Heft 3. Band XX, Heft 1. Leipzig 1896. 1897.
32. Zu Ia 140a. Mittheilungen und Nachrichten des Deutschen Palaestina-Vereins. Leipzig 1897. Nr. 3.
33. Zu Ic 2290. Proceedings of the Society of Biblical Archaeology. Vol. XIX. Part. 5. [London] 1897.
34. Zu Mb 135. 4⁰. Monatsblatt der numismatischen Gesellschaft in Wien. Nr. 166. 167. 168. Mai—Juli 1897.
35. Zu Na 325. Revue archéologique. Troisième Série. — Tome XXX. Mars—Avril 1897. Paris 1897.
36. Zu Na 425. 4⁰. Записки Императорскаго Русскаго Археологическаго Общества. Томъ VIII. С.-Петербургъ 1896.

44. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner,

Allgemeine Versammlung der D. M. G.*)

zu Dresden

vom 29. September bis 2. Oktober dieses Jahres.

Begrüssung Dienstag, den 28. September, abends von 7 Uhr an im Vereinshause (Zinzendorfstrasse 17).

Die erste allgemeine Sitzung der Philologenversammlung im Vereinshause Mittwoch, den 29. September 9 bis 11 Uhr.

Darnach Punkt 12 Uhr erste Sitzung der D. M. G. in der Aula der neben dem Vereinshause gelegenen höheren Töchterschule.

Tagesordnung: Die Jahresberichte. Vortrag des Herrn Prof. Dr. Fr. Delitzsch (Breslau): Assyrische Notizen zur hebräischen Grammatik.

Das allgemeine Festessen findet Mittwoch, den 29. September, 3 Uhr im Vereinshause statt. Gedeck einschliesslich einer halben Flasche Wein 5 Mark. Anmeldungen bis Montag, den 27. September bei Herrn Prof. Dr. Rachel, Konrektor am Vitzthumschen Gymnasium in Dresden.

---

*) Siehe I. Heft, S. III.

Personalnachrichten.

Als ordentliche Mitglieder sind der D. M. G. beigetreten für 1897:

1263 Herr Lic. Dr. phil. Georg Beer, Privatdocent an der Universität in Halle a. d. S., Karlstrasse 18.

1264 „ Dr. Gustav Oppert, Professor in Berlin W., Bülowstrasse 55, I.

1265 „ Dr. H. Holzinger, Stadtpfarrer in Münsingen (Württemberg).

1266 „ Dr. Rich. Fick in Charlottenburg, Kantstr. 14;

und für 1898:

1267 „ Rubens Duval, Professor am Collège de France in Paris, Rue de Sontay 11.

1268 „ Oskar Herrigel, Pfarramtskandidat in Heidelberg, Philosophenweg 6.

Durch den Tod verlor die Gesellschaft:

Das korrespondierende Mitglied: Herrn Dr. Gottwaldt, Exc. in Kasan, † am 19. August 1897.

Das ordentliche Mitglied: Herrn Konsistorialrat Dr. J. H. W. Steinnordh in Linköping, † in der 1. Hälfte des Jahres 1897.

Verzeichnis der vom 21. Juli bis 31. Oktober 1897 für die Bibliothek der D. M. G. eingegangenen Schriften u. s. w.

I. Fortsetzungen.

1. Zu Ab 100. Catalogue of the Library of the India Office. Vol. II. — Part I. Sanskrit Books. London 1897.
2. Zu Ae 30. Nachrichten von der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse. 1897. Heft 2. Göttingen 1897.
3. Zu Ae 45. Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei. Classe di scienze morali, storiche e filologiche. Serie quinta. Vol. VI. Fasc. 5° e 6°. Roma 1897.
4. Zu Ae 45a. 4°. Atti della R. Accademia dei Lincei anno CCXCIV. 1897. Rendiconto dell' adunanza solenne del 5 giugno 1897 onorata dalla presenza delle LL. MM. il Re e la Regina e il Re del Siam e delle LL. AA. RR. il Principe e la Principessa di Napoli. Roma 1897.
5. Zu Ae 165. 4°. Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. XXVI—XXXIX. Berlin 1897.
6. Zu Ae 185. Sitzungsberichte der philosophisch-philologischen und der historischen Classe der k. b. Akademie der Wissenschaften zu München. 1897. Heft II. III. München 1897.
7. Zu Ae 190. Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Classe der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften. Band 134. 135. Wien 1896. 1897.
8. Zu Af 54. Report, Annual, of the Board of Regents of the Smithsonian Institution, showing the Operations, Expenditures, and Condition of the Institution to July, 1895. Washington 1896.
9. Zu Af 116. Muséon, Le, et la Revue des Religions. Études historiques, ethnologiques et religieuses. Tome XVI et I. No. 4. Août 1897. Louvain.
10. Zu Af 160. Transactions of the American Philological Association. 1896. Volume XXVII. Boston, Mass.
11. Zu Ah 5. Analecta Bollandiana. Tomus XVI. — Fasc. III. Bruxelles 1897.
12. Zu Ah 8. Anecdota Oxoniensia. Texts, Documents, and Extracts chiefly from Manuscripts in the Bodleian and other Oxford Libraries. Aryan Series. Part VIII. Oxford 1897.
13. Zu Bb 10. Bibliographie, Orientalische, ... bearbeitet und herausgegeben von Lucian *Scherman*. X. Jahrg. Zweites Halbjahrsheft. Berlin 1897.
14. Zu Bb 608. Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië. Zesde Volgreeks. — Derde Deel. (Deel XLVII der geheele Reeks). Derde en vierde Aflevering. 's-Gravenhage 1897. — Vierde Deel (Deel XLVIII der geheele Reeks.) 's-Gravenhage 1898.

15. Zu Bb 725. Journal of the Asiatic Society of Bengal. Vol. LXV. Part III, 1896, Special Number. Calcutta 1897.

16. Zu Bb 725 c. Proceedings of the Asiatic Society of Bengal. No. I—IV, January-April, 1897. Calcutta 1897.

17. Zu Bb 750. Journal, The, of the Royal Asiatic Society of Great Britain & Ireland. July, October 1897. London.

18. Zu Bb 755. Journal, The, of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society. No. LII. Vol. XIX. Bombay 1896.

19. Zu Bb 790. Journal Asiatique . . . publié par la Société Asiatique. Neuvième Série. Tome IX. No. 3. — Mai—Juin 1897. — Tome X. No. 1. — Juillet—Août 1897. Paris.

20. Zu Bb 905. 4⁰. T'oung-pao. Archives pour servir à l'étude de l'histoire, des langues, de la géographie et de l'ethnographie de l'Asie Orientale. Rédigées par Gustave *Schlegel* et Henri *Cordier*. Vol. VIII. No. 4. Leide 1897.

21. Zu Bb 930. Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Einundfünfzigster Band. II. Heft. Leipzig 1897.

22. Zu Bb 935. 4⁰. Zeitschrift für afrikanische und oceanische Sprachen. Mit besonderer Berücksichtigung der Deutschen Kolonien. III. Jahrgang, 2. Heft. Berlin 1897.

23. Zu Bb 945. Zeitschrift, Wiener, für die Kunde des Morgenlandes. XI. Band. — Heft 1. 2. Wien 1897.

24. Zu Bb 1150. Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, herausgegeben von der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. X. Band. No. 2. 4.

25. Zu Bb 1200, p, 13. ['Abdu 'l Qādir Badā'ūnī] Muntakhabu-t-Tawārīkh by 'Abdu-l-Qādir ibn i Mulūk Shāh known as al-Badāonī. Translated from the original Persian and edited by *G. Ranking*. Vol. I. Fasc. III. IV. Calcutta 1897. [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 887. 894.]

26. Zu Bb 1200, a, 35. [al-Maqdisī] Aḥsanu-t-taqāsīm fī ma'rifati-l-aqālīm known as al-Muqaddasī. Translated from the Arabic and edited by G. S. A. *Ranking* and R. F. *Azoo*. Vol. I. Fasc. I. Calcutta 1897. [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 899].

27. Zu Bb 1200, p, 62. Index to the English Translation of the Ṭabaqāt-i-Nāṣirī. Calcutta 1897. [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 889.]

28. Zu Bb 1200, p, 89. Index, The, of the Maásir-ul-Umara, Vol. II, Fasciculus XII. Calcutta 1896. [= Bibliotheca Indica. New Series.]

29. Zu Bb 1200, s, 15. Aitareya Brāhmaṇa, The, of the Ṛg-Veda, with the Commentary of Sāyaṇa Ācārya. Edited by Paṇḍit *Satyavrata Sāmaçramī*. Vol. IV. Fasciculus I. II. Calcutta 1897. [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 895. 898.]

30. Zu Bb 1200, s, 180. Gangeśa Upādhyāya, The Tattva-Cintāmaṇi by. Edited by Paṇḍit *Kāmākhyā-Nāth Tarka-Vāgīśa*. Part IV. Vol. I. Fasciculus V. Vol. II. Fasciculus I. Calcutta 1897. [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 891. 900.]

31. Zu Bb 1200, s, 295. [Jīmūtavāhana], Kālavivekaḥ. The Kāla-Viveka edited by *Madhusūdana Smṛtiratna*. Fasciculus I. Calcutta 1897. [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 893.]

32. Zu Bb 1200, s, 380. [Kṣemendra], The Avadána Kalpalatá With its Tibetan Version now first edited by *Ráya Çarat Candra Dás* and Paṇḍit *Hari Mohan Vidyábhúṣaṇa*. Vol. II. Fasc. V. Calcutta 1897. [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 886.]

33. Zu Bb 1200, s, 492. Márkaṇḍeya Puráṇa, The. Translated by F. E. *Pargiter*. Fasciculus V. Calcutta 1897. [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 890.

34. Zu Bb 1200, s, 695. Śāṅkhāyana Śrauta Sūtra, The, together with the Commentary of Varadattasuta Ānartīya edited by Alfred *Hillebrandt*. Vol. III. Fasciculus IV. Calcutta 1897. [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 892.]

35. Zu Bb 1200, s, 855. [Tulasī Dās], Tulasí-Satsaí edited with a Short Commentary by Paṇḍit *Bihárí Lál Chaube*. Fasciculus V. Calcutta 1897. [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 888.]

36. Zu Bb 1200, s, 912. Vallabhācārya, Aṇu-Bhāshyam. By Paṇḍit *Hemachandra Vidyáratna*. Fasciculus IV. Calcutta 1897. [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 897.[

37. Zu Bb 1200, t, 150. Sher-Phyin . . . . . Being a Tibetan Translation of the Çatasāhasrika Prajñā Pāramitā. Edited by *Pratāpacandra Ghoṣa*. Volume III. Fasciculus II. Calcutta 1897. [=Bibliotheca Indica. New Series, No. 896.]

38. Zu Bb 1215. Books, The Sacred, of the East. Translated by various Oriental scholars and edited by F. Max *Müller*. Vol. XXXVIII. XLII. XLV. XLVI. Oxford 1896. 1897.

39. Zu Bb 1242. 4⁰. Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft 1897. 4—6. Berlin.

40. Zu Ca 15. 4⁰. Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Alterthumskunde. Herausgegeben von A. *Erman* und G. *Steindorff*. Band XXXV. Erstes Heft. Leipzig 1897.

41. Zu De 853. *Durand*, A., et *Cheikho*, L., Elementa grammaticae Arabicae cum chrestomathia, lexico variisque notis. Pars altera. Auctore L. *Cheikho*. Beryti 1897. (Von der Imprimerie catholique in Beirūt.)

42. Zu De 10378. Sîbawaihi's Buch über die Grammatik . . . . übersetzt und erklärt von G. *Jahn*. 18. Lieferung des ganzen Werks. II. Band. Lief. 10. Berlin 1897.

43. Zu De 10464. *Jacob*, Georg, Studien in arabischen Dichtern. Heft I. IV. Berlin 1893. 1897. (Vom Verf.)

44. Zu Eb 50. 2⁰. Bengal Library Catalogue of Books for the First Quarter ending 31st March 1897.

45. Zu Eb 225. 2⁰. Catalogue of books, registered in Burma during the quarter ending the 31st March, 30th June 1897. Rangoon 1897.

46. Zu Eb 392. *Hultzsch*, E., Reports on Sanskrit Manuscripts in Southern India. No. II. Madras 1896.

47. Zu Eb 485. 2⁰. Memorandum of Books registered in the Hyderabad Assigned Districts during the quarter ending 31st December 1896. Akola 1897.

48. Zu Eb 3719. Vidyodayaḥ. The Sanskrit Critical Journal of the Oriental Nobility Institute Woking—England. Vol. XXVI. No. VII. VIII. IX. X.

49. Zu Eb 4025. 2⁰. *Hultzsch*, E., [Progress Report forwarded to the] Government of Madras. Public. G. O., &c., Nos. 1062, 1063, 10th August 1897. August. Epigraphy. (Von Herrn Dr. E. Hultzsch).

50. Zu Ed 1365. 4⁰. Handēs amsoreay. 1897, 8. 9. 10. Wienna.

51. Zu Eg 330. 4⁰. *Χρονικα Βυζαντινα. Τομος τριτος. Τευχος γ' και δ'.* Санктпетербургъ 1896.

52. Zu Fg 45. Hansei Zasschi, The. Vol. XII. No. 3. 6—9. [Tōkyō 1897.]

53. Zu Ia 140 a. Mittheilungen und Nachrichten des Deutschen Palaestina-Vereins. Leipzig 1897. Nr. 4.

54. Zu Ic 2290. Proceedings of the Society of Biblical Archaeology. Vol. XIX. Part. 6. [London] 1897.

55. Zu Mb 135. 4⁰. Monatsblatt der numismatischen Gesellschaft in Wien. Nr. 169. 170. 171. August—October 1897.

56. Zu Mb 1355. *Six*, J. P., Monnaies grecques, inédites et incertaines. Extrait du "Numismatic Chronicle", Troisième Série, Vol. XVII., pp. 190—225. Londres 1897. (Vom Verf.)

57. Zu Na 325. Revue archéologique. Troisième Série. — Tome XXX. Mai—Juin 1897. Tome XXXI. Juillet-Août 1897. Paris 1897.

58. Zu Nf 452. 4⁰. Epigraphia Indica and Record of the Archaeological Survey of India. Edited by E. *Hultzsch*. Vol. III. Part VIII. Issued 1897.

59. Zu Nf. 452. 2⁰. Survey, Archaeological, of India. (New Imperial Series.) Volume XXIII. Western India. Volume VI. London 1896.

60. Zu Nh 170. Archiv für österreichische Geschichte. 83. Band. 2. Hälfte. Wien 1897.

61. Zu Nh 171. Fontes rerum Austriacarum. Oesterreichische Geschichts-Quellen. Zweite Abtheilung. Diplomataria et Acta. XLIX. Band. 1. Hälfte. Wien 1896.

62. Zu Oa 25. Bulletin de la Société de Géographie. Septième Série. — Tome XVIII. 1er Trimestre 1897. Paris 1897.

63. Zu Oa 26. Compte rendu des séances de la Société de Géographie et de la Commission centrale. 1897. Nos. 13. 14. Paris.

64. Zu Oa 42. Извѣстія Императорскаго Русскаго Географическаго Общества. Томъ XXXII. 1896. Выпускъ V. VI. Томъ XXXIII. 1897. Выпускъ I. С.-Петербургъ 1896. 1897.

65. Zu Oa 151. Journal, The Geographical. February, March 1897. Vol. IX. No. 6. Vol. X. No. 2. 3. 4. London.

66. Zu Oa 255. Verhandlungen der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin. Band XXIV. — 1897 — No. 6. 7. Berlin 1897.

67. Zu Oa 256. Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin. Band XXXII. — 1897. — No. 3. Berlin 1897.

68. Zu Oc 2380. 4⁰. Powell, J. W., Fourteenth [and] Fifteenth Annual Report of the Bureau of Ethnology to the Secretary of the Smithsonian Institution 1892—93. Part 1. 2. 1893—94. Washington 1896. 1897.

II. Andere Werke.

10687 Q. *Boeken*, De, van Mozes Leviticus, Numeri en Deuteronomium, in het Boegineesch vertaald door B. F. *Matthes*. Amsterdam 1897. (Vom Übersetzer.) Ib 2927. 4⁰.

10688. *Hoennicke*, Gustav, Studien zur Geschichte des Hospitalordens im Königreich Jerusalem (1099—1162). Halle a. S. 1897. [Diss.] Nh 655.

10689. *Sowa*, Rudolf v., Die Mundart der catalonischen Zigeuner. [Brünn 1897.] (Vom Verf.) Eb 6283.

10690 Q. Haussa-Texte, Zwei. Herausgegeben von Rudolph *Prietze*. [SA. aus der „Zeitschrift für afrikanische und oceanische Sprachen". Jahrgang III, Heft 2.] (Vom Herausgeber.) Fd 941. 4⁰.

10691. *Praetorius*, Franz, Über den rückweichenden Accent im Hebräischen. Halle a. S. 1897. (Vom Verf.) Dh 990.

10692 Q. *Fick*, Richard, Die sociale Gliederung im nordöstlichen Indien zu Buddha's Zeit. Kiel, C. F. Haeseler, 1897. (Vom Verleger.) Oc 1503. 4⁰.

10693. *Huber*, Alfons, Geschichte der Gründung und der Wirksamkeit der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften während der ersten fünfzig Jahre ihres Bestandes. Wien 1897. Ni 53.

10694 Q. *Heller*, Joh. Ev., Das Nestorianische Denkmal in Singan fu. SA. aus dem II. Bande des Werkes: „Wissenschaftliche Ergebnisse der Reise des Grafen B. Széchenyi in Ostasien (1870—1880)". Budapest 1897. (Vom Verf.) Ff 844. 4⁰.

10695. Studi italiani di Filologia Indo-iranica. Diretti da Francesco L. *Pullé*. Firenze 1897. (Vom Herausgeber.) Eb 827.

10696. *Fischer*, A. [Anzeige von] Festschrift zum 80. Geburtstage Moritz Steinschneiders. [SA. aus dem Centralblatt für Bibliothekswesen. Band XIV.] [Leipzig 1897.] (Vom Verf.) Ai 37 a.

10697. [*Nunes*, Fernão e *Paes*, Domingo], Chronica dos Reis de Bisnaga. Manuscripto inedito do seculo XVI publicado por David *Lopes*. [Quarto Centenario do Descobrimento da India. Contribuições da Sociedade de Geographia de Lisboa.] Lisboa 1897. (Vom Herausgeber.) Nf 307.

10698. *Lincke*, Arthur, Ueber den gegenwärtigen Stand der Volkskunde im Allgemeinen und der Sachsens im Besonderen. Vortrag. Dresden 1897. (Vom Verf.) Oc 188.

10699. *Washington-Serruys*, L'Arabe moderne étudié dans les journaux et les pièces officielles. Beyrouth 1897. (Von der Imprimerie catholique in Beirūt.) De 804.

10700. Inscriptions arabes de Syrie. Par Max *van Berchem*. (Extrait des Mémoires de l'Institut Égyptien.) Le Caire 1897. (Vom Herausgeber.) De 12556.

10701. *Berchem*, Max van, Épigraphie des Assassins. Note. (Extrait des Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et belles lettres.) [Paris 1897.] (Vom Verf.) De 12557.

10702. *Berchem*, Max van, Épigraphie des Assassins de Syrie. Extrait du Journal Asiatique. Paris 1897. (Dgl.) De 12558.

10703. *Berchem*, Max van, Les châteaux des croisés en Syrie. [= Union syndicale des architectes français. Bulletin et Compte rendu des travaux de l'Association. Quatrième volume. No. 7 — Juillet 1897.] Paris [1897]. (Dgl.) Nh 517.

10704. *Beer*, Georg, Der Text des Buches Hiob untersucht. Marburg 1897. (Vom Verf.) Ic 1426.

10705. Vātsyāyana, Das Kāmasūtra des, die indische Ars amatoria nebst dem vollständigen Commentare (Jayamaṅgalā) des Yaçodhara aus dem Sanskrit übersetzt und herausgegeben von Richard *Schmidt*. Leipzig 1897. (Vom Übersetzer.) Eb 3695.

10706 Q. *Tuuk*, H. N. van der, Kawi-Balineesch-Nederlandsch Woordenboek. Deel I. Batavia 1897. Fb 1050. 4⁰.

10707. Alphabet, An Egyptian, for the Egyptian People. Florence 1315—1897. De 252.

10708. *Casanova*, P., Inventaire sommaire de la collection des monnaies musulmanes de S. A. la Princesse Ismaïl. Paris 1896. Mb 288.

10709. Arib, Tabari continuatus. Quem edidit, indicibus et glossario instruxit M. J. *de Goeje*. Lugduni-Batavorum 1897. De 3627.

10710. Liturgy, The, of the Nile. The Palestinian Syriac Text, edited ... with a Translation, Introduction, Vocabulary, and two Photo-lithographic Plates. By G. *Margoliouth*. Reprinted from the „Journal of the Royal Asiatic Society". London 1896. Dc 833.

10711. *Kiliaan*, H. N., Madoereesche Spraakkunst. Eerste Stuk, Inleiding en Klankleer. Batavia 1897. Fb 1135.

10712. *Vogüé*, Le Mis de, Notes d'épigraphie araméenne. Extrait du Journal Asiatique. Paris 1896. Dc 370.



Protokollarischer Bericht über die auf der Philologenversammlung zu Dresden am 29. September bis 2. Oktober 1897 abgehaltene Allgemeine Versammlung der D. M. G.[1]

Erste Sitzung

am 29. September $12^1/_4$ Uhr.

Es werden Professor Windisch zum Vorsitzenden, Professor Wünsche zum stellvertretenden Vorsitzenden, Dr. Stumme und Professor Lindner zu Schriftführern gewählt. Nach einer kurzen Ansprache von Prof. Wünsche, der als Dresdner die Versammlung willkommen heisst, erfolgen die üblichen Geschäftsberichte. Zunächst verliest Prof. Praetorius den Sekretariatsbericht[2]), und ebenso, an Stelle des am Erscheinen verhinderten Prof. Pischel, den Bibliotheksbericht[3]). Während darauf Prof. Windisch den Redaktionsbericht[4]) und dann den Kassenbericht[5]) vorträgt, übernimmt Prof. Wünsche den Vorsitz. Auf Antrag von Prof. Windisch wird beschlossen, dass einige Werke, von denen im vergangenen Jahre kein Exemplar abgesetzt worden ist im Preise herabgesetzt werden sollen. Es betrifft dies M. Amaris Biblioteca Arabo-Sicula (herabgesetzt auf 9 M., für Mitglieder 6 M.) nebst Appendice (herabgesetzt auf 3 M., für Mitgl. 2 M.) und Seconda Appendice (herabges. auf 1 M 50 Pf., für Mitgl. 1 M.), F. Wüstenfelds Chroniken der Stadt Mekka (herabges. auf 30 M., für Mitgl. 20 M.), G. Jahns Ibn Ja'îš (herabges. auf 72 M., für Mitgl. 48 M., nämlich die ersten 9 Hefte je 7 M. 50 Pf., für Mitgl. 5 M., das letzte Heft 4 M 50 Pf., für Mitgl. 3 M.), Sachau's Chronologie orientalischer Völker von Albêrûnî (herabges. auf 15 M., für Mitgl. 10 M., nämlich das 1. Heft auf 6 M., für Mitgl. 4 M., das 2. Heft auf 9 M., für Mitgl. 6 M.).

Prof. Windisch teilt ferner mit, dass von Wüstenfelds viel verlangten Vergleichungs-Tabellen der Muhammedanischen und Christlichen Zeitrechnung ein Neudruck nötig sei. An der Diskussion hierüber beteiligten sich die Herren

---

1) Siehe die Namen der Teilnehmer in Beilage A.
2) Siehe Beilage B.
3) Siehe Beilage C.
4) Siehe Beilage D.
5) Siehe Beilage E.

Socin, Vollers, Erman. Auf Antrag von Prof. Ed. Meyer wird beschlossen, Dr. Mahler mit der Überwachung des Neudrucks zu betrauen. Prof. Vollers regt an, ob nicht auch eine englische und eine französische Ausgabe dieser Tabellen hergestellt werden sollte. Die Entscheidung dieser Frage wird dem Geschäftsführenden Vorstand überlassen.

Prof. Socin teilt der Versammlung mit, dass Prof. Goldziher auf dem Internationalen Kongress in Paris den Plan einer Orientalischen Encyklopädie von neuem vorgebracht habe [1]). An der Diskussion beteiligen sich die Herren Praetorius und Ahlwardt. Einen bestimmten Beschluss der Unterstützung zu fassen, wird als noch nicht an der Zeit erachtet.

Zu Kassenrevisoren werden die Herren Kautzsch und Eduard Meyer gewählt.

Die mit diesem Jahr aus dem Vorstande ausscheidenden Vorstandsmitglieder Kautzsch, Windisch und Kuhn werden wiedergewählt [2]).

Schluss dieser Verhandlungen 1 Uhr 8 Min. Nach einer Pause hält Prof. Friedrich Delitzsch den angekündigten Vortrag „Assyrische Notizen zur hebräischen Grammatik". Der Vortrag soll in der Zeitschrift gedruckt werden.

Für Donnerstag den 30. September hat die D. M. G. den ihr zur Verfügung stehenden Saal der Höheren Töchterschule dem Deutschen Palästinaverein für seine Generalversammlung überlassen.

Zweite Sitzung

Freitag den 1. Oktober 1897 früh 9 Uhr.

Auf Antrag der Kassenrevisoren erteilt die Versammlung dem Kassierer F. A. Brockhaus die Décharge.

Der Vorsitzende teilt mit, dass von Herrn Edmund Fritz Schreiner in Chicago (486 North Clark Street) ein Manuskript „Das Wesen der Sprache" eingegangen sei. Die Verlesung desselben wird abgelehnt.

Als Ort der nächsten Allgemeinen Versammlung der D. M. G. für 1898, wird Jena gewählt. Die nächste Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner findet erst 1899 statt [3]).

Auf Veranlassung von Prof. Praetorius findet eine Aussprache darüber statt, dass Dr. Scherman an Stelle von Prof. Kuhn als Herausgeber der Orientalischen Bibliographie eingetreten ist. Die Versammlung nahm mit Einverständnis und Anerkennung für Dr. Scherman von dieser Änderung Kenntnis.

---

1) Siehe in diesem Hefte S. 677.

2) Der Vorstand besteht demgemäss jetzt aus den Herren Socin, Pischel, Praetorius, Zimmern (1895), Bühler, Nöldeke, Weber, Erman (1896), Kautzsch, Windisch, Kuhn (1897).

3) Als Ort ist Bremen bestimmt worden. Einem von Anfang an bestehenden Rechte oder Brauche entsprechend habe ich als Delegierter der D. M. G. an der Präsidialsitzung teilgenommen, in der über den Ort Beschluss gefasst wird, der für die nächste Philologenversammlung in Vorschlag gebracht werden soll.

E. Windisch.

Prof. Windisch weist nachträglich darauf hin, dass durch das Sinken des Zinsfusses auch die Erträgnisse der Fleischerstiftung herabgehen. Es habe aber Prof. Praetorius einen sehr dankenswerten Anfang gemacht, durch neue Beiträge das Kapital zu vermehren[1]).

Professor Kautzsch entspricht einer an ihn gerichteten Bitte und macht der Versammlung interessante Mitteilungen über den Internationalen Orientalisten-kongress zu Paris, an dem er teilgenommen hat. Er musste berichten, dass für eine offizielle Vertretung der deutschen Gelehrten nicht in genügender Weise gesorgt gewesen sei, und regte an, ob nicht davon der Reichsregierung Mitteilung gemacht werden solle zugleich mit dem Gesuch, es der D. M. G. ein für alle Mal überlassen zu wollen, bei den Kongressen einen offiziellen Redner im Namen der deutschen Regierung zu designieren.

Prof. Socin fügt einige andere Mitteilungen von dem Kongresse hinzu.

Es folgt der angekündigte Vortrag des Dr. med. et phil. Häntzsche über das Geschlechtsleben in Persien, gestützt auf eigene Beobachtungen während seiner siebenjährigen ärztlichen Praxis in Persien.

Beilage A.

Präsenzliste der Generalversammlung der D. M. G.[2])

1. Eduard Meyer, Halle a/S.
2. F. Mühlau, Kiel.
3. F. Praetorius, Halle.
4. E. Windisch, Leipzig.
5. G. Steindorff, Leipzig.
6. Ad. Erman, Berlin.
7. E. Kautzsch, Halle.
8. Vollers, Jena.
9. B. Lindner, Leipzig.
10. H. Stumme, Leipzig.
11. Aug. Wünsche, Dresden.
12. A. Benzinger, Neuenstadt a/Kocher.
13. W. Ahlwardt, Greifswald.
14. Friedrich Delitzsch, Breslau.
15. A. Socin, Leipzig.

*16. Boelcke, Dresden.

*17. P. Mommert, Schweinitz.

18. J. C. Haentzsche, Dresden.

Beilage B.

Bericht des Schriftführers für 1896/97.

Seit der vorjährigen Versammlung sind der Gesellschaft 16 ordentliche Mitglieder beigetreten, davon eins noch für 1896 (Nr. 1248—1262, dazu Herr Dr. Beer in Halle). Dazu die Bibliotheken in Freiburg i. Br. und

---

1) Seitdem ist von Prof. Socin ein weiterer ansehnlicher Beitrag zur Vermehrung des Kapitals eingegangen, so dass Aussicht vorhanden ist, das Stipendium auf der Höhe von 400 M. zu erhalten.

2) * bezeichnet diejenigen Herren, die nicht Mitglieder der D. M. G. sind.

Christiania. Zum Ehrenmitglied ernannt wurde Herr S. L. Reinisch in Wien. — Dagegen erklärten neun Herren ihren Austritt aus der Gesellschaft.

Wir beklagen den Tod der ordentlichen Mitglieder Baer (Biebrich), v. Bradke, Deecke, Kleyn (Utrecht), Köhler (Erlangen), Mendelssohn und der korrespondierenden Mitglieder Gottwaldt und van Dyck.

Unbekannt ist der jetzige Aufenthalt des ordentlichen Mitgliedes Hyde Clarke. Ebensowenig ist von Ch. Gainer etwas bekannt geworden (s. Bd. 47, S. XXVII); er wird als tot zu betrachten sein.

Auch von den ordentlichen Mitgliedern Baldwin, Halász, A. D. Mordtmann (Konstantinopel), Schwarzstein, Wiedfeldt ist seit einer Reihe von Jahren nichts bekannt geworden.

An Druckunterstützungen wurden bewilligt: 480 M. Herrn G. Beer in Halle für die Fortsetzung seines Textes des Buches Hiob; 250 M. Herrn M. Jastrow jun. in Philadelphia für eine Ausgabe des arabischen Textes der grammatischen Schriften des Abu Zakariyyā Yaḥyā ben Dawūd Ḥayyūǧ.

Ausserdem wurden 1200 M. Herrn Martin Hartmann in Berlin bewilligt zu einer behufs gewisser arabischer Dialektforschungen zu unternehmenden Reise nach Unterägypten.

Von dem 50. Bande der Zeitschrift wurden abgegeben 477 Exemplare an Mitglieder der Gesellschaft, 47 an gelehrte Gesellschaften und Institute; durch den Buchhandel vertrieben wurden 136. Zusammen also 660 (8 Exemplare weniger als im Vorjahre).

Das Fleischerstipendium wurde am 4. März 1897 Herrn Georg Jacob in Halle verliehen.

F. Praetorius.

Beilage C.

Bibliotheksbericht für 1896—1897.

Der Bericht ist in diesem Jahre leider nicht so erfreulich wie im vorigen. Im Herbst 1896 wurde der Bibliothekswart Herr Dr. Fischer an das Orientalische Seminar in Berlin berufen, ohne dass es ihm vorher möglich war, die Katalogisierung der arabischen und hebräischen Werke zu vollenden. Im Interesse des zu druckenden Kataloges lag es, dass wenigstens die arabischen Werke ganz von derselben Hand neugeordnet würden. Die Pflichten seines neuen Amtes erlaubten dies Herrn Dr. Fischer erst während der Ferien im August und September dieses Jahres, so dass erst jetzt dieser wichtigste Teil der Neukatalogisierung fast beendet ist.

An die Stelle von Dr. Fischer trat Herr Dr. Jacob aus Greifswald, der, in Bibliotheksarbeit geübt, sich mit Eifer und Energie seinem Amte widmete und in der Katalogisierung der hebräischen Drucke schon weit vorgeschritten ist. Die neusyrischen Drucke hat Herr Prof. Praetorius zu katalogisieren begonnen.

Im übrigen ist die Neuordnung vollendet und die ganze Bibliothek neu signiert und umgestellt. Vor dem Drucke des Kataloges muss aber noch eine vollständige Revision vorgenommen werden, die sich namentlich auf die ein-

silbigen Sprachen, das Japanische, Armenische und die Bibelübersetzungen zu erstrecken und Einheitlichkeit in der Behandlung der einzelnen Abteilungen zu erstreben hat.

Ostern 1897 verliess Herr Dr. Stübe Halle. Dadurch geriet die Anlage des alphabetischen Kataloges ins Stocken, dessen Vollendung jetzt nur ganz allmählich in den Stunden erfolgen kann, die die sonstige Arbeitslast dem Bibliothekare lässt. Neu angelegt wurde ein Journal für die Zeitschriften und Lieferungswerke, wodurch es leichter möglich wird, die unregelmässigen Eingänge zu kontrollieren, mit denen die Bibliothek ununterbrochen zu kämpfen hat.

Ausser den gewöhnlichen Fortsetzungen sind neu hinzugekommen 113 Werke (Nr. 10584—10686) und 1 Münze. Besonders ist hervorzuheben, dass die Vorderasiatische Gesellschaft ihre Mitteilungen ohne Gegenleistung übersendet. Ausgeliehen wurden 452 Bände und 24 MSS. an 53 Entleiher.

R. Pischel.

Beilage D.

Aus dem Redaktionsbericht.

Erschienen sind, gedruckt auf Kosten der D. M. G.:

Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, herausgegeben von der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. X. Band. Nr. 2. Die Āvaśyaka-Erzählungen, herausgegeben von Ernst Leumann. 1. Heft. Leipzig 1897. In Kommission bei F. A. Brockhaus. — Preis 1 M. 80 Pf. (für Mitglieder der D. M. G. 1 M. 20 Pf.).

——— X. Band. Nr. 4. Die Marāṭhī-Übersetzung der Śukasaptati. Marāṭhī und Deutsch von Richard Schmidt. Leipzig 1897. In Kommission bei F. A. Brockhaus. — Preis 7 M. 50 Pf. (für Mitglieder der D. M. G. 5 Mark).

E. Windisch.

Beilage E.

Extrakt aus d. Rechnung über Einnahme u. Ausgabe bei d. Kasse d. D. M. G. auf d. Jahr 1896.

Einnahmen.

28979 M. 96 ₰ Kassenbestand vom Jahre 1895.

382 M. 68 ₰ auf rückständige Jahresbeiträge d. Mitglieder für d. Jahre 1894/1895.

5949 „ 20 „ Jahresbeiträge von Mitgliedern für das Jahr 1896.

6331 „ 88 „ ——— Jahresbeiträge in Summa.

32 M. 59 ₰ auf rückständ. Porti für directe Zusendung d. „Zeitschrift“ p. Post von Mitgliedern auf d. Jahre 1894/1895.

262 „ 70 „ Porti für direkte Zusendung der „Zeitschrift“ p. Post von Mitgliedern auf das Jahr 1896.

295 „ 29 „ ——— eingegangene Porti in Summa.

12 „ 30 „ Vermögens-Zuwachs des Fleischer-Stipendii pro 1896, lt. statutenmässig darüber geführtem besondern Kassa-Buch und geprüftem Abschluss:

10878 M. 39 ₰ Bestand nach der Rechnung pro 1896.

10866 „ 09 „ „ „ „ „ „ 1895.

12 M. 30 ₰ Zuwachs des Fleischer-Stipendii pro 1896 w. o.

545 „ 10 „ Zinsen von hypothekarisch und zeitweise auf Rechnungsbuch bei der Allgem. Deutschen Credit-Anstalt zu Leipzig angelegten Geldern.

Ausgaben.

4962 M. 35 ₰ für Druck, Lithographie etc. der „Zeitschrift, Band 50“,

2644 „ 63 „ für Druck u. Papier zu „Aufrecht, Catalogus Catalogorum, Part II“.

841 „ 93 „ für Druck u. Papier zu den „Abhandlungen f. d. Kunde d. Morgenlandes, Bd. X, Nr. 3“.

86 „ 10 „ für Druck und Papier zu Accidenzien“.

8535 M. 01 ₰ ——— Summa der Druckherstellungskosten.

500 „ — „ Unterstützung orientalischer Druckwerke.

1511 „ 93 „ Honorare für „Zeitschrift, Band 50“ und für frühere Bände, incl. Korrektur derselben, sowie für Korrektur der „Abhandlungen, Bd. 10, Nr. 3“.

16 „ — „ für nachträgliches Abonnement auf die Akten des X. internationalen Orientalisten-Kongresses zu Genf im Jahre 1894.

1625 „ — „ Honorare für Redaktion der „Zeitschrift, Band 50“ sowie für sonstige Geschäftsführung an die Beamten der Gesellschaft und den Rechnungsmonenten.

399 „ 81 „ für Porti, Frachten etc., incl. der in Halle gezahlten u. der durch die F. A. Brockhaus'sche Buchhandlung verlegten.

6 „ — „ Absatz von 1 Exemplar „Verhandlungen des V. internationalen Orientalisten-Kongresses zu Berlin".

98 „ 35 „ zurückerstattete Auslagen.

3 „ 08 „ Lucrum durch Kursdifferenzen und auf eingegang. Wechsel und Checks.

2745 „ — „ Unterstützungen, als:

- 1500 *M.* — ₰ von der Königl. Preuss. Regierung,
- 345 „ — „ (200 fl. rh.) von der Königl. Württembergischen Regierung, u.
- 900 „ — „ von der Königl. Sächs. Regierung.
- 2745 *M.* — ₰ w. o.

1301 *M.* 54 ₰ durch die von der F. A. Brockhaus'schen Buchh., lt. Rechnung v. 22. Juni 1897, gedeckten Ausgaben.

2745 „ — „ Baarzahlung derselben, lt. Rechnung vom 22. Juni 1897.

4046 „ 54 „

43063 *M.* 50 ₰ Summa. Hiervon ab:

14953 „ 67 „ Summa der Ausgaben, verbleiben:

28109 *M.* 83 ₰ Bestand. (Davon: 12800 *M.* — ₰ in hypothek. angelegten Geldern,

10878 „ 39 „ in dem Vermögen des Fleischer-Stipendii und 4431 „ 44 „ baar)

28109 *M.* 83 ₰ w. o.

1030 „ 06 „ für Buchbinder-Arbeiten (incl. solcher für die Bibliothek d. Gesellschaft in Halle a/S.).

225 „ — „ für Arbeiten behufs Katalogisierung der Bibliothek der Gesellschaft in Halle a/S.

117 „ 27 „ Insgemein: (für Anzeigen, Wechselstempel u. Kursdifferenzen, f. Schreib- und Bibliotheks-Materialien, für Verpackungs- und Transport-Kosten von Büchern, Gerätschaften und Beischlüssen, für Vorhaltung und Wäsche von Handtüchern in der Bibliothek u. den Sitzungs-Lokalen, für Reinigung, Heizung und Aufwartung in denselben, sowie für sonstige kleine Anschaffungen im Laufe d. J.

1301 *M.* 54 ₰ Ausgaben d. Buchh. F. A. Brockhaus, lt. deren Rechnung v. 22. Juni 1897.

307 „ 95 „ ab: für Posten, welche in vorstehender Specifikation verteilt schon mit enthalten und in der Rechnung bezeichnet sind.

993 „ 59 „ demnach verbleibende Ausgaben der Buchh. F. A. Brockhaus, incl. Provision derselben auf den von Publikationen der Gesellschaft im Laufe des Jahres erzielten Absatz etc., lt. Rechnung vom 22. Juni 1897.

14953 *M.* 67 ₰ Summa.

Königl. Universitäts-Kassen-Rendant, Rechnungs-Rath Boltze in Halle a. S., als Monent. F. A. Brockhaus in Leipzig, d. Z. Kassirer.

Personalnachrichten.

Als ordentliche Mitglieder sind der D. M. G. beigetreten für 1898:

1269 Herr Christoph Reichsfrhr. v. Biedermann, Räcknitz bei Dresden.

1270 „ Abbé Dr. J. B. Chabot, Paris, Rue Claude Bernard 47.

1271 „ cand. phil. Enno Littmann, Halle, Jägerpl. 32.

1272 „ Stud. phil. Eugen Mittwoch in Berlin, C., Auguststr. 28.

Zum Ehrenmitglied wurde ernannt:

Herr Professor Dr. Theodor Aufrecht in Bonn.

Ihren Austritt erklärten die Herren de Boer, Ginsburg, Michelet, Perry; bereits für 1897: Bollacher.

Verzeichnis der vom 1. November 1897 bis 26. Januar 1898 für die Bibliothek der D. M. G. eingegangenen Schriften u. s. w.

I. Fortsetzungen.

1. Zu Ae 45. Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei. Classe di scienze morali, storiche e filologiche. Serie quinta. Vol. VI. Fasc. 7° e 8°. 9° e 10°. Roma 1897.
2. Zu Ae 65. 4°. Bulletin de l'Académie Impériale des Sciences de St.-Pétersbourg. V. Série. Tome V. No. 3—5. Tome VI. No. 4. 5. Tome VII. No. 1. — St.-Pétersbourg 1896. 1897.
3. Zu Ae 74. Calendar, The, [of the] Imperial University of Japan. (Teikoku Daigaku.) — 2556—57 (1896—97). Tōkyō 2557 (1897).
4. Zu Af 54. Report, Annual, of the Board of Regents of the Smithsonian Institution, showing the Operations, Expenditures, and Condition of the Institution for the year June 30, 1893. 1894. Report of the U.-S. National Museum. Washington 1895. 1896.
5. Zu Af 116. Muséon, Le, et la Revue des Religions. Études historiques, ethnologiques et religieuses. Tome XVI et I. No. 5. Novembre 1897. Louvain.
6. Zu Ah 5. Analecta Bollandiana. Tomus XVI. — Fasc. IV. Bruxelles 1897.
7. Zu Bb 608. Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië. Zesde Volgreeks. — Vijfde Deel. (Deel XLIX der geheele Reeks). 's Gravenhage 1898.
8. Zu Bb 670. Giornale della Società Asiatica Italiana. Volume II—X. Roma—Firenze—Torino 1888—1897.
9. Zu Bb 725. Journal of the Asiatic Society of Bengal. Vol. LXVI. Part I, No. 2. 3. Extra No. — 1897. Calcutta 1897.
10. Zu Bb 725 c. Proceedings of the Asiatic Society of Bengal. No. V—VIII, May-August, 1897. Calcutta 1897.
11. Zu Bb 750. Journal, The, of the Royal Asiatic Society of Great Britain & Ireland. January, 1898. London.
12. Zu Bb 790. Journal Asiatique . . . publié par la Société Asiatique. Neuvième Série. Tome X. No. 2. — Septembre—Octobre 1897. Paris.
13. Zu Bb 905. 4°. T'oung-pao. Archives pour servir à l'étude de l'histoire, des langues, de la géographie et de l'ethnographie de l'Asie orientale. Vol. VIII. No. 5. Décembre 1897. Leide 1897.
14. Zu Bb 930. Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Einundfünfzigster Band. III. Heft. Leipzig 1897.

15. Zu Bb 1125(4). *Socin*, A., Arabische Grammatik, Paradigmen, Litteratur, Übungsstücke und Glossar. [= Porta linguarum orientalium. Pars IV.] Berlin 1894. (Von den Verlegern Reuther und Reichard.)

16. Zu Bb 1125(5). *Nestle*, Eberhard, Syrische Grammatik mit Litteratur, Chrestomathie und Glossar. 2. vermehrte und verbesserte Auflage. [= Porta linguarum orientalium. Pars V.] Berlin 1888. (Von den Verlegern Reuther und Reichard.)

17. Zu Bb 1125(9). Bible-Chrestomathy, Arabic. With a Glossary edited by George *Jacob*. [= Porta linguarum orientalium. Pars IX.] Berlin 1888. (Von den Verlegern Reuther und Reichard.)

18. Zu Bb 1125(14). *Steindorff*, Georg, Koptische Grammatik mit Chrestomathie, Wörterverzeichnis und Litteratur. [= Porta linguarum orientalium. Pars XIV.] Berlin 1894. (Von den Verlegern Reuther und Reichard.)

19. Zu Bb 1125(15). *Erman*, Adolf, Ägyptische Grammatik mit Schrifttafel, Litteratur, Lesestücken und Wörterverzeichnis. [=Porta linguarum orientalium. Pars XV.] Berlin 1894. (Von den Verlegern Reuther u. Reichard.)

20. Zu Bb 1125(16). Chrestomathie aus arabischen Prosaschriftstellern im Anschluss an Socins Arabische Grammatik. Herausgegeben von R. *Brünnow*. [= Porta linguarum orientalium. Pars XVI.] Berlin 1895. (Von den Verlegern Reuther und Reichard.)

21. Zu Bb 1180a. 4⁰. Annales du Musée Guimet. Bibliothèque d'Études. Tome troisième. Paris 1896.

22. Zu Bb 1200, s, 15. Aitareya Brāhmaṇa, The, of the Ṛg-Veda, with the Commentary of Sāyaṇa Ācārya. Edited by Paṇḍit *Satyavrata Sāmaçramī*. Vol. IV. Fasciculus III. Calcutta 1897. [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 903.]

23. Zu Bb 1200, s, 45. Ápastamba, The Śrauta Sútra of, belonging to the Black Yajur Veda, edited by Richard *Garbe*. Vol. III. Fasciculus XIV. Calcutta 1897. [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 901.]

24. Zu Bb 1200, s, 109. Bṛhad-Dharma-Purāṇam edited by Paṇḍit *Haraprasád Śástrí*. Fasciculus VI. Calcutta 1897. [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 905.]

25. Zu Bb 1200, s, 180. Gaṅgeśa Upādhyāya, Tattva-Cintāmaṇi. Edited by Paṇḍit *Kāmākhyā-Nāth Tarka-Vāgīśa*. Part IV. Vol. II. Fasc. II. Calcutta 1897. [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 908.]

26. Zu Bb 1200, s, 295. [Jīmūtavāhana], Kālavivekaḥ. The Kāla-Viveka edited by *Madhusūdana Smṛtiratna*. Fasciculus II. Calcutta 1897. [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 904.]

27. Zu Bb 1200, s, 580. Parāśara Smṛiti edited by Mahāmahopādhyāya *Chandrakānta Tarkālankāra*. Vol. III. Vyavahāra-Kāṇḍa. Fasc. V. Calcutta 1897. [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 906.]

28. Zu Bb 1200, s, 800. Saṁhitá, The, of the Black Yajur Veda, with the Commentary of Mádhava Ácharya. Edited by Paṇḍit *Satya Vrata Sāmaśramí*. Fasciculus XLI. XLII. Calcutta 1897. [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 902. 909.

29. Zu Bb 1200, s, 872. Uddyotakara Bhāradvāja, Nyāya-Vārttikam. Edited by Paṇḍit *Vindhyeśvarī Prasād Dube*. Fasciculus IV. Calcutta 1897. [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 907.]

30. Zu Bb 1242. Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft 1898. 1. Berlin.

31. Zu Bb 1250. 4⁰. [Niẓāmu 'l-mulk] Siasset Namèh. Traité de gouvernement composé pour le sultan Melik-châh par le vizir Nizam oul-Moulk. Texte persan édité par Charles *Schefer*. Supplément. [= Publications de l'École des Langues Orientales Vivantes. IIIe Série. — Volume VII. — 2e Partie.] Paris 1897.

32. Zu Ca 285. 2⁰. Denkmäler aus Aegypten und Aethiopien. Herausgegeben und erläutert von Richard *Lepsius*. Ergänzungsband. Herausgegeben von Eduard *Naville* unter Mitwirkung von Ludwig *Borchardt*. Bearbeitet von Kurt *Sethe*. 1. Lieferung. Leipzig 1897. Text. Herausgegeben von Eduard *Naville* unter Mitwirkung von Ludwig *Borchardt*. Bearbeitet von Kurt *Sethe*. 1. Band. Leipzig 1897. (Vom Königlich Preussischen Unterrichtsministerium.)

33. Zu De 2081. 4⁰. Grabinschriften, Syrisch-Nestorianische, aus Semirjetschie. Neue Folge. Herausgegeben und erklärt von D. *Chwolson*. St.-Petersburg 1897.

34. Zu De 20. *Chauvin*, Victor, Bibliographie des ouvrages arabes ou relatifs aux Arabes publiés dans l'Europe chrétienne de 1810 à 1885. II. Kalilah. Liége, Leipzig 1897. (Vom Verf.)

35. Zu De 7080. 4⁰. Ibn as-Sikkīt Ja'qūb b. Isḥāq, Kanzu 'l-ḥuffāẓ fī kitāb tahḏībi 'l-alfāẓ li-Abī Jūsuf Ja'qūb b. Isḥāq as-Sikkīt. Haddabahu . . . . at-Tibrīzī . . . . Waqafa 'alā ṭab'ihi . . . Louis *Cheikho*. [Teil III.] Bairūt 1896 [sic; Gesamttitel 1896—1898]. (Von der Imprimerie catholique in Bairūt.)

36. Zu De 8171. 'Ilm al-adab . . . ta'līf Lūīs *Šeḫō*. [2. Auflage, Teil 1.] Bērūt 1897. (Von der Imprimerie catholique in Bairūt.) . . . De 8172.

37. Zu Dh 185. 4⁰. *Wiener*, Samuel, Bibliotheca Friedlandiana. Catalogus librorum impressorum Hebraeorum in Museo Asiatico Imperialis Academiae Scientiarum Petropolitanae asservatorum. Fasc. III. Petropoli 1897.

38. Zu Eb 50. 2⁰. Bengal Library Catalogue of Books for the Second Quarter ending 30st June 1897.

39. Zu Eb 68. *Bhandarkar*, Ramkrishna Gopal, Report on the Search for Sanskrit Manuscripts in the Bombay Presidency during the years 1887—88, 1888—89, 1889—90, and 1890—91. Bombay 1897. (Vom Government of India.)

40. Zu Eb 295. 2⁰. Catalogue of Books, registered in the Punjab . . . . during the quarter ending the 30th June [and] 30th September 1897.

41. Zu Eb 485. 2⁰. Memorandum of Books registered in the Hyderabad Assigned Districts during the quarter ending 30th September 1897.

42. Zu Eb 765. 2⁰. Statement of Particulars regarding Books and Periodicals, published in the North-Western Provinces and Oudh, ... during the Second [and] Third Quarter of 1897. [Allahabad 1897.]

43. Zu Eb 3719. Vidyodayaḥ. The Sanskrit Critical Journal of the Oriental Nobility Institute Woking—England. Vol. XXVI. No. XI. XII.

44. Zu Ed 1365. 4⁰. Handēs amsoreay. 1897, 11. 12. 1898, 1. Wienna.

45. Zu Eg 330. 4⁰. *Χρονικα Βυζαντινα. Τομος τεταρτος. Τευχος α' και β'.* Санктпетербургъ 1897.

46. Zu Fa 60. 4⁰. Journal de la Société Finno-Ougrienne. XV. Helsingissä 1897.

47. Zu Fa 2288. 4⁰. *Radloff*, W., Versuch eines Wörterbuches der Türk-Dialecte. Neunte Lieferung. St.-Pétersbourg 1897.

48. Zu Fa 3680. 4°. Inschriften, Die alttürkischen, der Mongolei. Von W. *Radloff*. Neue Folge. Nebst einer Abhandlung von W. *Barthold*: Die historische Bedeutung der alttürkischen Inschriften. St. Petersburg 1897.

49. Zu Fb 1135. *Kiliaan*, H. N., Madoereesche Spraakkunst. Tweede Stuk, Woordleer en Syntaxis. Batavia 1897.

50. Zu Fg 45. Hansei Zasschi, The. Vol. XII. No. 10. [Tōkyō 1897.]

51. Zu Ha 200. Revue de l'histoire des religions. Tome XXXIII. No. 1. 2. 3. XXXIV. No. 1. 2. 3. XXXV. No. 1. 2. 3. Paris 1896. 1897.

52. Zu Ia 140a. Mittheilungen und Nachrichten des Deutschen Palaestina-Vereins. Leipzig 1897. Nr. 5. 6.

53. Zu Ic 2290. Proceedings of the Society of Biblical Archaeology. Vol. XIX. Part. 7. 8. [London] 1897.

54. Zu Mb 135. 4°. Monatsblatt der numismatischen Gesellschaft in Wien. Nr. 172. 173. 174. November—December 1897. Januar 1898.

55. Zu Mb 1266. *Hill*, George Francis, Catalogue of the Greek Coins of Lycia, Pamphylia, and Pisidia. [= A Catalogue of the Greek Coins in the British Museum.] London 1897. [Von den Trustees of the British Museum.]

56. Zu Na 325. Revue archéologique. Troisième Série. — Tome XXX. Mai—Juin 1897. Tome XXXI. Septembre—Octobre 1897. Paris 1897.

57. Zu Nf 452. 4°. Epigraphia Indica and Record of the Archaeological Survey of India. Edited by E. *Hultzsch*. (Vol. IV.) Part VII. March 1897.

58. Zu Nk 179. *Lefmann*, S., Franz Bopp, sein Leben und seine Wissenschaft. Nachtrag. Mit einer Einleitung und einem vollständigen Register. Berlin 1897.

59. Zu Oa 25. Bulletin de la Société de Géographie. Septième Série. — Tome XVIII. 2e Trimestre 1897. Paris 1897.

60. Zu Oa 26. Compte rendu des séances de la Société de Géographie et de la Commission centrale. 1897. No. 15. 16. 17. Paris.

61. Zu Oa 42. Извѣстія Императорскаго Русскаго Географическаго Общества. Томъ XXXIII. 1897. Выпускъ II. III. С.-Петербургъ 1897.

62. Zu Oa 43. Отчетъ Императорскаго Русскаго Географическаго Общества за 1896 годъ. С.-Петербургъ 1897.

63. Zu Oa 151. Journal, The Geographical. November, December 1897. Vol. X. No. 5. 6. January, 1898. Vol. XI, No. 1. London.

64. Zu Oa 255. Verhandlungen der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin. Band XXIV. — 1897 — No. 8. 9. 10. Berlin 1897.

65. Zu Oa 256. Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin. Band XXXII. — 1897. — No. 4. Berlin 1897.

66. Zu Ob 2845. 4°. *Lith*, P. A. van der, en *Fokkens*, F., Encyclopaedie van Nederlandsch-Indië. Afl. 13. 's Gravenhage — Leiden.

II. Andere Werke.

10713. *Perles*, Félix, Notes critiques sur le texte de l'Ecclésiastique. Extrait de la Revue des Études Juives. — Tome XXXV. Année 1897. Paris 1897. (Vom Verf.) Ic 1761.

10714 Q. *Bendall*, Cecil, Catalogue of Sanskrit, Pali, and Prakrit Books in the British Museum acquired during the years 1876—92. London 1893. (Von den Trustees of the British Museum.) Eb 43. 4°.

10715. List of Manuscripts, Printed Books and Examples of Bookbinding exhibited to the American Librarians on the occasion of their visit to Haigh Hall. Aberdeen 1897. (Von Lord Crawford.) Ab 253.

10716 F. Geschichte der Fürstenthümer zur Zeit der Östlichen Chou. Episoden aus dem historischen Roman [IV: aus der]. Aus dem Chinesischen übersetzt, und theilweise bearbeitet von C. *Arendt*. II. III. IV. Yokohama s. a. Ff 470. 2°.

10717. *Zimmern*, Heinrich, Vergleichende Grammatik der semitischen Sprachen. Elemente der Laut- und Formenlehre. Mit einer Schrifttafel von Julius *Euting*. Berlin, Verlag von Reuther und Reichard 1898. (Von den Verlegern.) Da 665.

10718. *Pavolini*, Paolo Emilio, Buddismo. Milano 1898. (Vom Verf.) Hb 2590.

10719 Q. *Socin*, Albert, Zur Metrik einiger ins Arabische übersetzter Dramen Molière's. Leipzig s. a. (Vom Verf.) De 897. 4°.

10720. *Fausbøll*, V., Fire Forstudier til en Fremstilling af den Indiske Mythologi after Mahābhārata. Kjøbenhavn 1897. [= Indbydelsesskrift til Kjøbenhavns Universitets Aarsfest til Erindring om Kirkens Reformation.] (Vom Verf.) Hb 2235.

10721. [*Ḥaijūg*] Abû Zakariyyâ Yaḥyâ Ibn Dâwud of Feez known as Ḥayyūḡ, The Weak and Geminative Verbs in Hebrew. The Arabic Text now published for the first time by Morris *Jastrow*. Leide 1897. De 5149.

10722. Ğāmī, Jūsuf u-Zulaiḫā, 1304 h. (Von Herrn Dr. F. Schrader.) Ec 1793.

10723. Naḫšabī, Tutināmeh (türkisch) o. O. 1307 h. (Dgl.) Fa 2938.

10724. *Youssouf*, R., Grammaire complète de la langue ottomane. Constantinople 1892. (Dgl.) Fa 2420.

10725. Īçvara-Kaula, The Kaçmīraçabdāmṛta. A Kāçmīrī Grammar written in the Sanskrit Languages (sic). Edited with Notes and Additions by G. A. *Grierson*. Part I. Declension. Calcutta 1897. (Von der Asiatic Society of Bengal.) Eb 2725. 4°.

10726. *Lagarde*, Paul de, Mittheilungen. Band 1—4. Göttingen 1884—1891. (Von Frau Geheimrätin de Lagarde.) Bb 1592.

10727. [Charīzī]. Judae Harizii Macamae Pauli de *Lagarde* studio et sumptibus editae. Gottingae 1883. (Dgl.) Dh 4390.

10728. al-Kitāb al-muqaddas. Bairūt 1897. (Von der Imprimerie catholique in Bairūt.) Ib 1084.

10729. al-Mašriq. Al-Machriq. Revue catholique orientale bimensuelle. Sciences — Lettres — Arts. No. 1. [Bairūt 1898.] (Dgl.) Bb 818.

10730. *Steinschneider*, Moritz, Vorlesungen über die Kunde hebräischer Handschriften, deren Sammlungen und Verzeichnisse. Mit einer Schrifttafel. XIX. Beiheft zum Centralblatt für Bibliothekswesen. Leipzig 1897. (Von Herrn Geheimrat Hartwig.) Dh 143.

10731. *Baker*, James H., University Ideals. o. O. u. J. L 27.

10732. Dâdistân-î-Dînîk, The, Questions I—XV, with Answers, being the Pahlavi Text prescribed for the B. A. Examination of the University of Bombay. Edited, with a collation and explanatory notes. By Darab Dastur Peshotan *Sanjana*. Bombay 1897. Ec 1173.

10733. *Lane-Poole*, Stanley, Catalogue of the Collection of Arabic Coins preserved in the Khedivial Library at Cairo. London 1897. (Von dem Minister of Public Instruction, Cairo.) Mb 486.

10734 Q. *Heikel*, Axel O., Trachten und Muster der Mordvinen. Lief. 1. Helsingissä o. J. Oc 1965. 4⁰.

10735 Q. *Patkanov*, S., Die Irtysch-Ostjaken und ihre Volkspoesie. I. Teil. Ethnographisch-statistische Übersicht. St. Petersburg, 1897. Oc 2030. 4⁰.

10736 Q. [Malalas]. Первая книга Хроники Іоанна Малалы. В. Истрина. С.-Петербургъ 1897. Eg 579. 4⁰.

10737 Q. Mānavagṛhyasūtram. Das Mānava-Gṛhya-Sūtra nebst Commentar in kurzer Fassung herausgegeben von Friedrich *Knauer*. St. Petersburg 1897. Eb 1878. 4⁰.

10738. Bibliotheca Buddhica. Çikshāsamuccaya. A Compendium of Buddhistic Teaching compiled by *Çāntideva* chiefly from earlier Mahāyāna-Sūtras. Edited by C. *Bendall*. I. St. Petersburg 1897. Eb 2020.

Verzeichnis der Mitglieder der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft im Jahr 1897.

I.

Ehrenmitglieder[1]).

Herr Dr. Theod. Aufrecht, Prof. a. d. Universität Bonn, Mozartstr. 8 (67).
- Dr. R. G. Bhandarkar, Prof. am Deccan College, in Puna in Indien (68).
- Dr. O. von Böhtlingk Exc., kaiserl. russ. Geheimer Rath, der kaiserl. Akademie der Wissenschaften zu St. Petersburg Ehrenmitglied mit Sitz und Stimme, in Leipzig-R., Hospitalstr. 25, II (35).
- Dr. Edw. Byles Cowell, Prof des Sanskrit an der Universität zu Cambridge, Engl., 10 Scrope Terrace (60).
- Dr. V. Fausböll, Prof. an der Universität zu Kopenhagen (61).
- Dr. M. J. de Goeje, Interpres legati Warneriani u. Prof. an d. Universität in Leiden, Vliet 15 (43).
- Dr. Ignazio Guidi, Professor in Rom, via Botteghe oscure 24 (58).
- Dr. H. Kern, Professor an der Universität in Leiden (57).
- Dr. Ludolf Krehl, Geh. Hofrath, Prof. an der Univ. in Leipzig, An der I. Bürgerschule 4 (65).

Sir Alfred C. Lyall, K. C. B. etc. Member of Council, in London SW India Office (53).

Herr Dr. F. Max Müller, Right Honourable, Professor an der Univ. in Oxford, Norham Gardens 7 (27).
- Dr. Theod. Nöldeke, Prof. an der Univers. in Strassburg i/Els., Kalbsgasse 16 (64).
- Dr. Julius Oppert, Membre de l'Institut, Prof. am Collège de France, à Paris, rue de Sfax 2 (55).
- Dr. Wilhelm Radloff Excellenz, Wirkl. Staatsrath, Mitglied der k. Akad. der Wissenschaften in St. Petersburg (59).
- Dr. S L. Reinisch, Prof. a. d. Univ. in Wien VIII, Feldgasse 3 (66).
- Dr. Em. Senart, membre de l'Institut, à Paris, rue François Ier 18 (56).
- Dr. F. von Spiegel, Geh. Rath u. Prof. in München, Königinstr. 49, I (51).
- Dr. Whitley Stokes, früher Law-member of the Council of the Governor General of India, jetzt in London SW, Grenville Place 15 (24).
- Dr. Wilh. Thomsen, Prof. an der Universität zu Kopenhagen, V, Gamle Kongevei 150 (62).
- Graf Melchior de Vogüé, Membre de l'Institut à Paris, 2 rue Fabert (28).
- Dr. Albrecht Weber, Prof. an der Univ. in Berlin SW, Ritterstr. 56 (54).
- Dr. H. F. Wüstenfeld, Geheimer Regierungsrath und Professor in Hannover, Brühlstr. 5 (49).

II.

Correspondierende Mitglieder.

Herr Francis Ainsworth Esq., in London (26).
- Dr. G. Bühler, k. k. Hofrath, Mitglied der Akademie der Wissenschaften und Prof. an d. Univ. in Wien IX, Alserstr. 8 (46).

---

1) Die in Parenthese beigesetzte Zahl ist die fortlaufende Nummer und bezieht sich auf die Reihenfolge, in der die betreffenden Herren zu Ehren-, resp. correspondierenden Mitgliedern proclamiert worden sind.

Herr Dr. J. M. E. Gottwaldt, Exc., kais. russ. w. Staatsrath, Oberbibliothekar an d. Univ. in Kasan (5) (†).
- Lieutenant-Colonel Sir R. Lambert Playfair, K. C. M. G., Her Majesty's Consul-General for Algeria and Tunis in Algier (41).
- Dr. Edward E. Salisbury, Prof. in New Haven, Conn., U. S. A. (32).
- Dr. W. G. Schauffler, Missionar in New York (16).

III.

Ordentliche Mitglieder[1]).

Herr Dr. W. Ahlwardt, Geh. Regierungsrath, Prof. d. morgenl. Spr. in Greifswald, Brüggstr. 28 (578).
- Dr. Herman Almkvist, Prof. der semit. Sprachen an der Universität in Upsala (1034).
- Dr. C. F. Andreas in Schmargendorf bei Berlin, Heiligendammstrasse 7 (1124).
- Dr. Theodor Arndt, Prediger an St. Petri in Berlin C, Friedrichsgracht 53 (1078).
- Dr. Carl von Arnhard in München, Wilhelmstr. 4 (990).
- Dr. Siegmund Auerbach, Rabbiner in Halberstadt (597).
- Dr. Wilhelm Bacher, Prof. an der Landes-Rabbinerschule in Budapest VII, Elisabethring 26 (804).
- Dr. Friedrich Baethgen, Consistorialrath, Professor an der Universität in Berlin, Charlottenburg, Kantstr. 19 (961).
- Willy Bang, Professor an der Univ. in Löwen (1145).
- Dr. Otto Bardenhewer, Prof. d. neutest. Exegese a. d. Univ. in München, Sigmundstr. 1 (809).
- Dr. Jacob Barth, Prof. a. d. Univ. in Berlin N, Weissenburgerstr. 6 (835).
- Wilh. Barthold, Privatdocent an der Univers. in St. Petersburg, Wassili Ostrow, 10te Linie 43 Quart. 40 (1232).
- Dr. Christian Bartholomae, Professor an der Akad. in Münster i/W., Erfestr. 16 (955).
- René Basset, Directeur de l'École supérieure des Lettres d'Alger in L'Agha (Alger-Mustapha), Rue Michelet 77 (997).
- Dr. A. Bastian, Geh. Regierungsrath, Director des Museums für Völkerkunde und Prof. an der Univ. in Berlin SW, Königgrätzerstr. 120 (560).
- Dr. Wolf Graf von Baudissin, Prof. an d. Univ. in Marburg i/H., Universitätsstr. 13 (704).
- Dr. A. Baumgartner, Professor a. d. Univers. in Basel, am Schänzlein bei St. Jakob (1063).
- Dr. Ant. J. Baumgartner, Prof. à l'École de Théologie in Genf, Saint Jean-la-Tour (1096).
- Dr. Anton Baumstark in Waldshut i. Baden, am Landgericht (1171).
- Stud. or. C. H. Becker in Heidelberg, Bergheimerstr. 23, III (1261).
- Lic. Dr. phil. Georg Beer, Privatdocent a. d. Universität zu Halle a. S., Karlstr. 18 (1263).
- G. Behrmann, Hauptpastor in Hamburg, Pastorenstr. 11 (793).
- Dr. Waldemar Belck in Frankfurt a. M., Wöhlerstr. 18 (1242).

---

1) Die in Parenthese beigesetzte Zahl ist die fortlaufende Nummer und bezieht sich auf die nach der Zeit des Eintritts in die Gesellschaft geordnete Liste Bd. II, S. 505 ff., welche bei der Anmeldung der neu eintretenden Mitglieder in den Nachrichten fortgeführt wird.

Herr Lic. Dr. Immanuel G. A. Benzinger, Stadtpfarrer in Neuenstadt am Kocher (1117).
- Dr. Max van Berchem, Privatdocent an der Universität in Genf, auf Château de Crans, près Celigny, Canton Vaud, Schweiz (1055).
- Aug. Bernus, Professor in Lausanne (785).
- A. A. Bevan, M. A., Professor in Cambridge, England (1172).
- Dr. Carl Bezold, Prof. a. d. Univ. in Heidelberg (940).
- Dr. A. Bezzenberger, Professor an der Universität in Königsberg i/Pr., Besselstr. 2 (801).
- Dr. Gust. Bickell, Prof. a. d. Univ. in Wien VIII, Alserstr. 25, 2. Stiege, I. Stock (573).
- Dr. Th. Bloch, Archaeological Museum, in Calcutta (1194).
- Dr. Maurice Bloomfield, Prof. a. d. Johns Hopkins University, in Baltimore, Md., U. S. A. (999).
- Dr. Louis Blumenthal, Rabbiner in Danzig, Heil. Geistgasse 94 I (1142).
- Dr. J. T. de Boer, Conservator des Museums der friesischen Gesellschaft in Groningen (1210).
- Dr. Alfr. Boissier, in Genf, 4 Cours des Bastions (1222).
- A. Bourguin, Pastor in Lausanne (1008).
- Dr. Edw. Brandes in Kopenhagen, Kongensgade 92 (764).
- Dr. Oscar Braun, Professor, in Würzburg, Sanderring 6, III (1176).
- James Henry Breasted, Prof. in Chicago, 515-62nd Street, Englewood (1198).
- Rev. C. A. Briggs, Prof. am Union Theol. Seminary in New York (725).
- Dr. Karl Brockelmann, Privatdoc. a. d. Universität in Breslau, Lehmdamm 8 (1195).
- Ernest Walter Brooks in London WC., 28 Great Ormondstr. (1253).
- Dr. Karl Brugmann, Prof. a. d. Universität in Leipzig (1258).
- Dr. Rud. E. Brünnow, Prof. in Vevey, Canton de Vaud, Villa Beauval (Schweiz) (1009).
- Dr. th. Karl Budde, Professor an der Universität in Strassburg i/Els., Spachallée 3 (917).
- E. A. Wallis Budge, Litt. D. F. S. A., Assistent Deputy Keeper of Egyptian and Oriental Antiquities, Brit. Mus., in London WC (1033).
- Dr. Frants Buhl, Prof. der Theologie a. d. Univ. in Leipzig, Rosenthalgasse 13 (920).

Don Leone Caetani, Principe di Teano, in Rom, Palazzo Caetani (1148).

Herr Dr. W. Caland in Breda i/Holland, Seeligsingel 5 (1239).
- Freiherr Guido von Call, k. u. k. österreich-ungar. Gesandter in Sofia (Bulgarien) (822).
- Dr. Carl Cappeller, Prof. a. d. Univ. in Jena, Forstweg 1 (1075).
- Rev. L. A. Casartelli, M. A., St. Bede's College, in Manchester, Alexandra Park (910).
- Alfred Caspari, Königl. Gymnasial-Professor a. D. in München, Rottmannstrasse 10 (979).
- Abbé Dr. J. B. Chabot in Paris, rue Claude Bernard 47 (1270).
- Dr. D. A. Chwolson, w. Staatsrath, Exc., Prof. d. hebr. Spr. u. Litteratur an der Univ. in St. Petersburg (292).
- M. Josef Cížek, Pfarrer in Einsiedl b. Marienbad (1211).
- Hyde Clarke, Esq., gegenwärtiger Aufenthalt unbekannt (601).
- Dr. Ph. Colinet, Professor des Sanskrit und der vergl. Grammatik an der Universität in Löwen (1169).
- Dr. Hermann Collitz, Professor am Bryn Mawr College, in Bryn Mawr Pa. bei Philadelphia, Pennsylvania, U. S. A. (1067).
- Dr. August Conrady, Professor an der Universität in Leipzig, Grassistrasse 27, II (1141).
- Dr. Carl Heinr. Cornill, Professor an der Universität in Königsberg i/Pr., Nachtigallensteig 6a (885).

Herr Professor Dr. Mich. John Cramer in New York, East Orange, Prospect Str. 40 (695).
- Dr. Sam. Ives Curtiss, Prof. am theol. Seminar in Chicago, Illinois, U. S. A., Warren Avenue 45 (923).
- P. Jos. Dahlmann S.-I., in Exaeten bei Roermond, Limburg, Holland (1203).
- Rev. Prof. T. Witton Davies, B. A., Principal, Midland Baptist College, in Nottingham, England (1138).
- Dr. Alexander Dedekind, in Wien XVIII, Staudgasse 41 (1188).
- Dr. Berthold Delbrück, Prof. an d. Univ. in Jena, Fürstengraben 14 (758).
- Dr. Friedrich Delitzsch, Prof. a. d. Univ. in Breslau, Kaiser Wilhelmstrasse 105 (948).
- Dr. Hartwig Derenbourg, Prof. an der École spéciale des Langues orientales vivantes u. am Collège de France in Paris, Rue de la Victoire 56 (666).
- Dr. Paul Deussen, Professor a. d. Univers. in Kiel, Beseler Allée 39 (1132).
- Dr. F. H. Dieterici, Geh. Regierungsrath, Prof. an der Universität in Berlin, Charlottenburg, Hardenbergstr. 7 (22).
- Dr. Otto Donner, Prof. d. Sanskrit u. d. vergl. Sprachforschung an d. Univ. in Helsingfors, Norra Kogen 12 (654).
- Rev. Sam. R. Driver, D. D., Canon of Christ Church in Oxford (858).
- R. C. Dutt, C. I. E., J. C. S., in Cuttack, Lower Bengal (India) (1213).
- Dr. Rudolf Dvořák, Professor a. d. böhmischen Universität in Prag III, 44 Kleinseite, Brückengasse 26 (1115).
- Dr. Karl Dyroff, K. Gymnasiallehrer in München, Türkenstr. 49 II (1130).
- Dr. Georg Moritz Ebers, Professor em. d. Univ. Leipzig, in Tutzing (Bayern), Villa Ebers, im Winter in München, Triftstr. 6 (562).
- Dr. J. Eggeling, Prof. des Sanskrit an der Univ. in Edinburgh, 15 Hatton Place (763).
- Dr. J. Ehni, Pastor emer. in Genf, Chemin de Malagnou 7 bis (947).
- Dr. Karl Ehrenburg, Privatdocent der Geographie in Würzburg, Friedenstr. 15 (1016).
- Dr. Adolf Erman, Professor an der Univ. in Berlin, Südende, Bahnstrasse 21 (902).
- Dr. Carl Hermann Ethé, Prof. am University College in Aberystwith, Wales, Marine Terrace 575 (641).
- Waldemar Ettel, Pfarrer in Falkenrehde, Reg.-Bez. Potsdam (1015).
- Dr. Julius Euting, Prof. an der Univ. und Bibliothekar d. Universitäts- u. Landes-Bibliothek in Strassburg i/Els., Schloss (614).
- Edmond Fagnan, Professeur à l'École supérieure des Lettres d'Alger, à Alger (963).
- Dr. Winand Fell, Professor an der Akademie in Münster i. W., Sternstrasse 2 a (703).
- Dr. Rich. Fick in Charlottenburg, Kantstr. 14 (1266).
- Dr. Louis Finot, Prof. à l'école des hautes études à Paris, 49 rue Claude Bernard (1256).
- Dr. A. Fischer, Secretär-Bibliothekar am orient. Seminar in Berlin. Adresse: Berlin C., Am Zeughaus 1 (1094).
- Dr. Johannes Flemming, Custos an der Universitäts-Bibliothek in Bonn, Arndtstr. 35 (1192).
- Dr. Karl Florenz, Prof. an der Univ. in Tōkyō, Japan, Koishikawa-Ku, Kobina Suido Mach 87 (1183).
- Dr. Willy Foy, Assistent am Königl. ethnogr. Museum in Dresden, Fürstenstr. 89 part. (1228).
- Dr. R. Otto Franke, Professor an der Univ. in Königsberg i/Pr., Schönstrasse 2 III (1080).
- Dr. Siegmund Fränkel, Professor an der Univ. in Breslau, Freiburgerstrasse 25 I (1144).

Herr Jakob Frey, Kaufmann, z. Z. im Handelshause Stucken & Co. in Rostow a. D. (Russland) (1095).
- Dr. Ludwig Fritze, Professor und Seminar-Oberlehrer in Köpenick bei Berlin (1041).
- Dr. Alois Ant. Führer, Prof. of Sanscrit u. Curator des Provincial Museum in Lucknow (973).
- Dr. Julius Fürst, Rabbiner in Mannheim (956).
- Dr. Richard Garbe, Professor an der Universität in Tübingen, Neckarhalde 37 (904).
- Dr. Lucien Gautier, Professor in Genf, 88 Route de Chêne (872).
- Dr. Wilhelm Geiger, Prof. a. d. Univ. in Erlangen, Kaiser-Wilhelm-Platz 2 (930).
- Cand. theol. J. P. P. Geisler, Couvent de St. Etienne in Jerusalem (1255).
- Dr. H. D. van Gelder in Leiden, Plantsoen 31 (1108).
- Dr. Karl Geldner, Professor an der Universität in Berlin NW, Bandelstrasse 45 (1090).
- Dr. H. Gelzer, Hofrath, Professor an der Universität in Jena, Kahlaische Strasse 4 (958).
- Dr. Rudolf Geyer, Scriptor a. d. k. k. Hofbibliothek in Wien VI, Blümelgasse 1 (1035).
- N. Geyser, Pfarrer in Elberfeld (1089).
- Dr. Hermann Gies, Dragoman bei der kais. deutschen Botschaft in Constantinopel, Pera (760).
- Lic. Dr. F. Giesebrecht, Professor in Greifswald, Nicolaistr. 3 (877).
- Rev. Dr. D. C. Ginsburg in Holmba, Virginia Water, Surrey, England (718).
- Dr. Eduard Glaser, Arabienreisender, in München, v. d. Tannstr. 25 (1162).
- Dr. Ignaz Goldziher, Professor an d. Univ. und Secretär der israelit. Gemeinde in Budapest VII, Holló-uteza 4 (758).
- Dr. Richard J. H. Gottheil, Professor an der Columbia University in New York, Nr. 169 West, 93rd Street (1050).
- Dr. George A. Grierson, B. C. S., Asiatic Society, in Calcutta (Bengal), Parkstreet (1068).
- Dr. Julius Grill, Professor a. d. Univ. in Tübingen, Grabenstr. 5 (780).
- Dr. H. Grimme, Prof. an der Universität in Freiburg i. d. Schweiz (1184).
- Dr. Wilh. Grube, Prof. a. d. Univ. und Directorialassistent am Kgl. Museum für Völkerkunde in Berlin, Charlottenburg, Kantstr. 149 (991).
- Frhr. Werner von Grünau in Karlsruhe, Linkenheimerstr. 13 (1244).
- Dr. Max Grünbaum in München, Schleissheimer Str. 40 (459).
- Dr. Max Th. Grünert, Professor an der deutschen Univ. in Prag II, Krakauergasse 5 (873).
- Dr. Albert Grünwedel, Prof., Directorialassistent am Kgl. Museum für Völkerkunde in Berlin, Friedenau b. Berlin, Handjerystr. 73 I (1059).
- Lic. Dr. Herm. Guthe, Prof. a. d. Univ. in Leipzig, Körnerplatz 7, II (919).
- Johannes Haardt, Pastor in Wesel (1071).
- Dr. med. et philos. Julius Caesar Haentzsche in Dresden, Amalienstr. 9 (595).
- P. Anton Haitzmann S. J., Prof. am kathol. Seminar in Sarajewo, Bosnien (1236).
- Dr. J. Halévy, Maitre de Conférences à l'École pratique des Hautes Études, à Paris, Rue Aumaire 26 (845).
- Dr. Ludwig Hallier, Pfarrer in Altweiler bei Harskirchen, Unter-Elsass (1093).
- Dr. F. J. van den Ham, Prof. an d. Univ. in Groningen (941).
- Dr. Edmund Hardy, Prof. in Freiburg i/Schw., Beauregard (1240).
- Dr. A. Harkavy, kais. russ. Staatsrath und Prof. der Geschichte des Orients an der Univ. in St. Petersburg, Puschkarskaja 47 (676).

Herr Dr. C. de Harlez, Prof. d. orient. Spr. an der Univ. in Löwen, Rue des Récollets 25 (881).
- Professor Dr. Martin Hartmann, Lehrer d. Arabischen am Seminar für orient. Sprachen in Berlin, Charlottenburg, Schillerstr. 7 (802).
- Stud. phil. R. Hassenstein in Tübingen, Burgsteige 5 (1261).
- Dr. J. Hausheer, z. Z. in Zürich V, Seefeld, 209 (1125).
- Dr. Justus Heer, cand. phil. in Basel, Austr. 79 (1218).
- Rev. Dr. M. Heidenheim in Zürich, II. Enge, Stockgasse 36 (570).
- P. Dr. Joh. Heller, Professor in Innsbruck, Universitätsstr. 8 (965).
- Dr Johs. Hertel, Hilfslehrer am Real-Gymnasium in Zwickau, Römerstrasse 21 (1247).
- Dr. G. F. Hertzberg, Prof. an d. Univ. in Halle a/S., Louisenstr. 4 (359).
- A. Heusler, V. D. M. in Berlin SW, Johanniterstr. 3 II (1156).
- Dr. A. Hillebrandt, Prof. a. d. Univ. in Breslau, Monhauptstr. 14 (950).
- Dr. H. V. Hilprecht, Professor a. d. Universität von Pennsylvania, in Philadelphia (1199).
- K. Himly, kais. Dolmetscher a. D. in Wiesbaden, Stiftstr. 5 (567).
- Dr. Val. Hintner, Professor am akad. Gymnasium in Wien (806).
- Dr. Hartwig Hirschfeld, Docent d. semit. Sprachen am Jew's College, in London W, 123 Portsdorn Road (995).
- Cand. theol. Arthur Hirscht, in Zehlendorf bei Berlin, Machnowerstr. 18a (1223).
- Dr. Friedr. Hirth, Professor in München, Leopoldstr. 59 (1252).
- Dr. G. Hoberg, Professor an der Universität in Freiburg i. Br., Schillerstrasse 4 (1113).
- Dr. A. F. Rudolf Hoernle, Principal, Madrasah College, und Sekretär der Asiatic Society in Calcutta, Wellesley Square (818).
- Dr. Adolf Holtzmann, Prof. am Gymn. u. an d. Univ. in Freiburg i. B., Moltkestr. 42 (934).
- Dr. H. Holzinger, Stadtpfarrer in Münsingen (Württemberg) (1265).
- Dr. Fritz Hommel, Professor an d. Univers. in München, Schwabinger Landstr. 50 (841).
- Dr. Edw. W. Hopkins, Professor am Yale College, in New Haven, Conn., U. S. A., 235 Bishop Str. (992).
- Dr. Paul Horn, Privatdocent a. d. Univ. in Strassburg i/Els., Neudorf bei Strassburg, bei St. Urban 22a (1066).
- Cand. phil. Josef Horovitz, in Frankfurt a/M., Börsenplatz 16 (1230).
- Dr. M. Th. Houtsma, Professor d. morgenländ. Spr. an der Univ. in Utrecht (1002).
- Clément Huart, franz. Konsul, Dragoman der französischen Botschaft in Constantinopel (1036).
- Dr. H. Hübschmann, Prof. an der Univ. in Strassburg i/Els., Ruprechtsauer Allée 31 (779).
- Dr. Eugen Hultzsch, Government-Epigraphist in Ootacamund (British India) (946). Von M. März 1898 an in Dresden (Altst.), Pillnitzer Str. 26.
- Dr. Georg Huth, Privatdocent a. d. Universität in Berlin, Charlottenburg, Kaiser-Friedrichstr. 57 (1202).
- Dr. A. V. Williams Jackson, Professor am Columbia College, Highland Avenue, Yonkers, in New York, U. S. A. (1092).
- Dr. Georg K. Jacob, Privatdocent a. d. Universität in Halle a/S., Kronprinzenstr. 99 (1127).
- Dr. Hermann Jacobi, Prof. an der Univ. in Bonn, Niebuhrstrasse 29a (791).
- Dr. G. Jahn, Professor an der Universität in Königsberg i/Pr., Altstädt. Langgasse 38 (820).
- Dr. P. Jensen, Prof. an der Univ. in Marburg i/H., Frankfurterstr. 21 (1118).
- Dr. Julius Jolly, Prof. an d. Univ. in Würzburg, Sonnenstr. 5 (815).
- Dr. Ferd. Justi, Geheimrath und Prof. a. d. Univ. in Marburg i/H., Barfüsserthor 32 (561).

Herr Dr. Th. W. Juynboll, in Leiden (1106).
- Dr. Adolf Kaegi, Professor an der Univ. in Zürich, Hottingen, Kasinostr. 4 (1027).
- Dr. Adolf Kamphausen, Prof. an der Univ. in Bonn, Weberstr. 27 (462).
- Dr. David Kaufmann, Prof. an der Landes-Rabbinerschule in Budapest, Andrassystrasse 20 (892).
- Dr. Emil Kautzsch, Prof. an der Univ. in Halle a/S., Wettiner Str. 31 (621).
- Dr. Alexander von Kégl, Gutsbesitzer in Puszta Szent Király, Post Laczháza, Com. Pest-Pilis, Ungarn (1104).
- Dr. S. Kekule v. Stradonitz, Kammerherr, Referendar u. Lieutenant a. D. in Gross-Lichterfelde b/Berlin, Marienstr. 16 (1174).
- Dr. Camillo Kellner, Professor am königl. Gymn. in Zwickau (709)
- Dr. Charles F. Kent, Professor of Biblical Literature and History at Brown University, in Providence R. J. (1178).
- Lic. Dr. Konrad Kessler, Professor der orient. Sprachen an d. Univ. in Greifswald, Steinstr. 25 (875).
- Dr. Franz Kielhorn, Geh. Regierungsrath und Prof. an der Universität in Göttingen, Hainholzweg 21 (1022).
- Dr. H. Kiepert, Professor an der Universität in Berlin SW, Lindenstrasse 11 (218).
- Leonard W. King, of British Museum, Department of Egyptian and Assyrian Antiquities, in London WC (1191).
- Dr. Johannes Klatt, Bibliothekar an der Kgl. Bibliothek in Berlin a. D., Westend, Charlottenburg, Linden Allée 8/10 (878).
- Dr. G. Klein, Rabbiner in Stockholm, Strandvägen 49 (931).
- Dr. P. Kleinert, Prof. d. Theol. in Berlin W, Schellingstr. 11 (495).
- Dr. K. Klemm in Gross-Lichterfelde b. Berlin, Verlängerte Wilhelmstrasse 28 A. (1208).
- Dr. Heinr. Aug. Klostermann, Prof. d. Theologie in Kiel, Jägersberg 7 (741).
- Dr. Friedrich Knauer, Professor an der Univ. in Kiew (1031).
- Dr. A. Köhler, Geheimer Rath u. Prof. d. Theol. in Erlangen, Spitalstr. 30 (619) (†).
- Dr. Kaufmann Kohler, Rabbiner in New York (723).
- Dr. Samuel Kohn, Rabbiner und Prediger der israelit. Religionsgemeinde in Budapest VII, Holló-utcza 4 (656).
- Dr. George Alex. Kohut, in New York, No. 709 Madison Avenue. (1219).
- Dr. Paul v. Kokowzow, Privatdocent a. d. Universität zu St. Petersburg, 3 Rotte Ismailowsky Polk, H. 11, Log. 10 (1216).
- Dr. Eduard König, Professor an d. Univ. in Rostock, Paulstr. 29 (891).
- Dr. phil. Leberecht Kootz, Predigtamts-Candidat in Bad Sachsa a. Harz, Villa Apel (1204).
- Alexander Kováts, Professor der Theologie am röm.-kathol. Seminar in Temesvár, Ungarn (1131).
- Dr. J. Kresmárik, k. Oberstuhlrichter in Szarvas, Békéser Comitat, Ungarn (1159).
- Dr. P. Maximilian Krenkel in Dresden, Bergstr. 42 (1073).
- Theod. Kreussler, Pastor in Ursprung b. Ober-Lungwitz i. Erzgebirge i/S. (1126).
- Dr. E. Kuhn, Prof. an der Univ. in München, Hessstr. 3 (768).
- Dr. Franz Kühnert, Privatdocent an der Univ. in Wien IV, Phorusgasse 7 (1109).
- Dr. Joseph Kuhnert, cand. theol. cath. in Breslau, Domplatz 4 (1238).
- Dr. E. Kurz, a. o. Professor der semit. Philologie an der Universität in Bern (761).
- Graf Géza Kuun von Osdola, Ehrendoctor d. Philosophie u. d. semit. Sprachen, auf Schloss Maros-Nemethi, Post Déva (Ungarn) (696).

Herr Dr. S. Landauer, Prof. u. Bibliothekar an der Univ. in Strassburg i/Els., Ehrmannstr. 1 (882).
- Dr. Carlo Graf von Landberg-Hallberger, k. schwed. Kammerherr u. diplomatischer Agent z. D., auf Schloss Tutzing, Oberbayern (1043).
- Dr. Carl Lang, Oberlehrer am Kgl. Seminar in Droyssig b. Zeitz (1000).
- Dr. Charles R. Lanman, Prof. of Sanskrit in Harvard University, 9 Farrar Street, in Cambridge, Massachusetts, U. S. A. (897).
- Dr. M. Lauer, Geh. Regierungsrath u. Schulrath in Stade (1013).
- Dr. S. Lefmann, Prof. an der Univ. in Heidelberg, Plöckstr. 46 (868).
- Dr. jur. et phil. Carl F. Lehmann, Privatdocent an der Universität in Berlin NW, Louisenstr. 51 (1076).
- Dr. Oscar von Lemm, am Asiat. Museum d. K. Ak. d. W. in St. Petersburg, Wassili Ostrow, Nicolai-Quai 1 (1026).
- Paul Lergetporer, Gymnasiallehrer am Staats-Obergymnasium in Laibach (1100).
- L. Leriche in Tebessa (Algier) (1182).
- Dr. Ernst Leumann, Prof. a. d. Univ. in Strassburg i/Els., Sternwartstr. 3 (1021).
- Dr. Mark Lidzbarski, Privatdocent in Kiel, Karlstr. 29 I (1243).
- Dr. Bruno Liebich, Professor an der Universität in Breslau, Moltkestrasse 10 part. (1110).
- Dr. Arthur Lincke in Dresden, Bergstr. 5 (942).
- Dr. Ernest Lindl, Presbyter in München, Theresienstr. 39 I (1245).
- Dr. Bruno Lindner, Professor an der Univ. in Leipzig, Egelstr. 8 (952).
- Dr. J. Löbe, Geheimer Kirchenrath in Rasephas bei Altenburg (32).
- D. Theophil Löbel, Censur-Inspektor im k. ottomanischen Unterrichtsministerium in Constantinopel (1114).
- Dr. Wilhelm Lotz, Professor der Theologie in Erlangen, Landwehrstr. 11 (1007).
- Dr. Immanuel Löw, Oberrabbiner in Szegedin (978).
- Dr. Alfred Ludwig, Professor an der deutschen Universität in Prag, Königl. Weinberge, Čelakowský-Str. 15 (1006).
- Jacob Lütschg, Secretair d. kais. russ. Consulats in Bochara (865).
- C. J. Lyall, B. S. C., in London SW, 38 Lower Sloane St. (922).
- Dr. J. F. Mc Curdy, Prof. am Univ. College, in Toronto, Canada (1020).
- Dr. Arthur Anthony Macdonell, Professor des Sanskrit a. d. Univ. in Oxford, 7 Fyfield Road (1051).
- Norman McLean, Fellow of Christ's College and Lecturer in Cambridge (England) (1237).
- Dr. Eduard Mahler in Budapest I, Országház-utcza, 12 (1082).
- Dr. Oskar Mann, Assistent b. d. Kgl. Bibliothek in Berlin N, 58, Wörtherstrasse 37 II (1197).
- David Samuel Margoliouth, Fellow of New College and Laudian Professor of Arabic in the University of Oxford (1024).
- Dr. Karl Marti, Prof. der Theol. an der Univ. in Bern, Marienstr. 25 (943).
- Michael Maschanoff, Professor an der geistl. Akademie in Kasan (1123).
- Dr. B. F. Matthes, Agent der Amsterd. Bibelgesellschaft im Haag, Bilderdijkstr. 102 (270).
- Dr. A. F. von Mehren, Professor der semit. Sprachen in Kopenhagen, Kannikestraede 11 (240).
- Dr. Bruno Meissner, Privatdoc. a. d. Univ. in Halle a/S., Mansfelderstrasse 48 (1215).
- Dr. A. Merx, Geh. Hofrath, Professor d. Theologie in Heidelberg, Bunsenstrasse 1 (537).
- Dr. Ed. Meyer, Professor a. d. Universität in Halle a/S., Giebichenstein b. Halle, Reilstr. 88 (808).
- Dr. Leo Meyer, k. russ. wirklicher Staatsrath und Prof. in Dorpat (724).
- Stud. phil. Curt Michaelis, in München, Hohenzollernstr. 73 (1181).

Herr Dr. Ch. Michel, Professor an der Universität in Lüttich, 110 Avenue d'Avroy (951).
- Cand. theol. S. Michelet aus Christiania, z. Z. in Leipzig (1136).
- Dr. theol. L. H. Mills in Oxford, Norham Road 19 (1059).
- Dr. O. F. von Möllendorff, kaiserlich deutscher Consul in Kowno i. Russland (986).
- J. P. von Moellendorff, Vice-Director des statist. Amtes in Shanghai (China), c/o custom house (690).
- Dr. George F. Moore, Professor of Theology, in Andover, Mass., U. S. A. (1072).
- Dr. J. H. Mordtmann, kaiserl. deutscher Konsul in Salonik (807).
- Mubarek Ghalib Bey, Exc., in Constantinopel, Cantardjilar (1170).
- Dr. Ferd. Mühlau, kais. russ. wirkl. Staatsrath u. Professor d. Theol. an der Universität in Kiel, Jaegersberg 5 (565).

Sir William Muir, K. C. S. I., LL. D., in Edinburgh (473).

Herr Dr. D. H. Müller, Professor an der Universität in Wien VIII, Feldgasse 10 (824).
- Dr. Friedrich W. K. Müller, Hilfsarbeiter am Königl. Museum für Völkerkunde in Berlin, Tempelhof b/Berlin, Stolbergstr. 2 (1101).
- Dr. Ed. Müller-Hess, Professor in Bern, Zieglerstrasse 30 (834).
- Dr. C. A. Nallino in Neapel, R. Istituto Orientale (1201).
- Dr. Eberh. Nestle, Professor in Ulm a/D. (805).
- Dr. W. A. Neumann, Prof. a. d. Univ. in Wien IX, Garnisongasse 18 (518. 1084).
- Dr. George Karel Niemann, Professor in Delft (547).
- Dr. Ludwig Nix, Privatdocent an der Universität in Bonn (1079).
- Dr. W. Nowack, Professor an der Univers. in Strassburg i/Els., Thomasgasse 3 (853).
- Dr. Heinrich Nützel, Directorial-Assistent bei den Kgl. Museen, in Berlin N, Elsasserstr. 31 (1166).
- Dr. J. Oestrup, Privatdocent in Kopenhagen, N. Norrebrogade 42 (1241).
- Dr. H. Oldenberg, Prof. an der Univ. in Kiel, Hohenbergstr. 13 (993).
- Stud. phil. J. van Oordt, in Leiden, Oude Ryn (1224).
- Dr. Max Freiherr von Oppenheim, Regierungsassessor, in Cöln a/Rh., Glockengasse 3 (1229).
- Dr. Gustav Oppert, Prof. in Berlin W., Bülowstr. 55 I (1264).
- Dr. Conrad von Orelli, Professor an der Universität in Basel, Bernoullistrasse 6 (707).
- Dr. C. Pauli, Professor am Kantonslyceum zu Lugano (Cant. Tessin), Casa Monti, Viale Carlo Cattaneo 94 (987).
- Dr. Felix E. Peiser, Privatdocent an der Universität in Königsberg i/Pr., Dohnastr. 10 (1064).
- Dr. Felix Perles, in München, Landwehrstr. 43 (1214).
- Dr. E. D. Perry, Columbia College, in New York, 133 East, 55th Street (1042).
- Prof. Dr. W. Pertsch, Geh. Hofrath, Oberbibliothekar in Gotha, Dammweg 25 (328).
- Dr. Eduard Peter, k. k. Regierungsrath und Honorar-Professor der alttestamentl. Exegese und der semit. Philologie an der deutschen Universität in Prag I. Kreuzherrenstift 3 (388).
- Rev. John P. Peters, Prof. an der Episcopal Divinity School in Philadelphia, Pennsylvania, U. S. A. (996).
- Dr. Norbert Peters, Prof. der alttestamentlichen Exegese an der B. theolog. Facultät in Paderborn (1189).
- Dr. Arthur Pfungst, Fabrikant in Frankfurt a. M., Gärtnerweg 2 (1209).
- Dr. Friedr. Wilh. Mart. Philippi, Professor an d. Univ. in Rostock, Georgstr. 74 (699).
- Dr. Bernhard Pick, in Albany, New-York, 393 Washington Str. (913).

Herr Dr. Richard Pietschmann, Prof. an der Universität und Ober-Bibliothekar an der Univ.-Bibliothek in Göttingen, Gronerthor 1 (901).
- Theophilus Goldridge Pinches, Department of Egyptian and Assyrian Antiquities, British Museum; 36, Heath Str., Hampstead, London NW (1017).
- Dr. Richard Pischel, Prof. a. d. Univ. in Halle a/S., Schillerstr. 8 (796).
- Dr. Samuel Poznański in Warschau, Tlomackie 7 (1257).
- Dr. Franz Praetorius, Prof. a. d. Univ. in Halle a/S, Franckestr. 2 (685).
- Josef Prasch, Sparkassen-Beamter in Graz (Steiermark) II, Leonhardstrasse 59 (1160).
- Dr. Eugen Prym, Prof. an der Univ. in Bonn, Coblenzerstr. (644).
- Lic. Dr. Alfred Rahlfs, Professor a. d. Univers. in Göttingen, St. Annengang 2 (1200).
- Dr. H. Reckendorf, Professor a. d. Univ. in Freiburg i. B., Maximilianstrasse 34 (1077).
- Dr. theol. und phil. C. Reinicke, Professor in Wittenberg (871).
- Dr. J. N. Reuter, Docent des Sanskrit und der vergl. Sprachwissenschaft an der Universität zu Helsingfors, Fredsgaten 11 (1111).
- Dr. Charles Rice, Chemist Department Public Charity & Corr., Bellevue Hospital, in New York (887).
- P. Dr. Joseph Rieber, Prof. der Theologie an der deutschen Univ. in Prag III, Carmelitergasse 16 (1154).
- Dr. Fr. Risch, Pfarrer in Henchelheim, Post Ingenheim, bei Landau, Rheinpfalz (1005).
- Dr. James Robertson, Prof. of Orient. Languages, in Glasgow 7 the University (953).
- Dr. Joh. Roediger, Director der Königl. Universitäts-Bibliothek in Marburg i/H., Schwanallée 7 (743).
- Dr. Robert W. Rogers, B. A., Professor am Drew Theological Seminary, in Madison, New Jersey, U. S. A. (1133).
- Dr. Albert Rohr, Docent an der Univ. in Bern (857).
- Gustav Rösch, pens. ev. Pfarrer in Biberach a. d. Riss (932).
- Baron Victor von Rosen, Prof. an der Universität und Akademiker in St. Petersburg, Excellenz, Wassili-Ostrow, 7te Linie, 2 (757).
- Arthur von Rosthorn, z. Z. in Peking (China), Custom office (1225).
- Lic. Dr. J. W. Rothstein, Prof. a. d. Univ. in Halle a/S., Karlstr. 4 (915).
- Dr. Max Rottenburg in Vizsoly, Ungarn (1212).
- W. H. D. Rouse, M. A., Fellow of Christ's College, in Cambridge, England (1175).
- Gustav Rudloff, Superintendent in Wangenheim bei Gotha (1048).
- Dr. Franz Rühl, Professor an der Univ. in Königsberg i/Pr., Sackheimer Kirchenstr. 5 (880).
- Dr. theol. und phil. Victor Ryssel, Professor an der Univers. in Zürich. Fluntern, Plattenstr. 45 (869).
- Dr. med. Lamec Saad, Sanitätsarzt, in Jaffa (Syrien) (1046).
- Dr. Ed. Sachau, Geh. Regierungsrath, Prof. an der Univ. in Berlin W, Wormser Str. 12 (660).
- Carl Salemann, Exc., Wirkl. Staatsrath, Mitglied der kais. Akad. d. W., Direktor des Asiatischen Museums in St. Petersburg, Wassili-Ostrow, Haus der Akademie (773).
- Archibald Henry Sayce, M. A., Prof. a. d. Univ. in Oxford (762).
- Dr. Wilhelm Schenz, Geistl. Rath u. königl. Lycealprofessor in Regensburg (1018).
- Dr. Lucian Scherman, Privatdocent an der Universität in München, Giselastr. 8 (1122).
- Celestino Schiaparelli, Prof. des Arab. an der Univ. in Rom, Lungara 10 (777).
- Gregor Heinrich Schils, Pfarrer in Fontenoille (Ste Cécile), Belgien (1056).

Herr A. Houtum-Schindler, General in persischen Diensten, General-Inspector der Telegraphen, in Teheran (1010).
- Dr. Emil Schlagintweit, k. bayr. Regierungsrath in Zweibrücken (626).
- Dr. Erich Schmidt in Bromberg, Töpferstr. 20 (1070).
- Dr. Johannes Schmidt, Geh. Rath u. Prof. an der Univ. in Berlin W, Lützower Ufer 24 (994).
- Dr. Richard Schmidt in Eisleben, Freistr. 29 (1157).
- Dr. Leo Schneedorfer, Prof. der Theologie an d. deutschen Universität in Prag I, Aegidigasse (Dominicaner-Kloster) 9 (862).
- Dr. H. Schnorr von Carolsfeld, Oberbibliothekar der kgl. Univers.-Bibliothek in München, Leopoldstr. 33, I (1128).
- Dr. George H. Schodde, Prof. a. d. Capital University, in Columbus, Ohio, 452 Keniball Place, U. S. A. (900).
- Dr. Eberhard Schrader, Geh. Regierungsrath, Prof. an der Univ. in Berlin NW, Kronprinzen-Ufer 20 (655).
- Dr. Fritz Schrader in Halle a/S. (1152).
- Dr. W. Schrameier, kaiserl. deutscher Vice-Consul a. i. am kaiserl. deutschen Consulat in Shanghai, China (976).
- Dr. Martin Schreiner, Docent an der Lehranstalt für Wissenschaft des Judenthums zu Berlin N, Ziegelstr. 13 I (1105).
- Dr. Paul Schröder, kaiserl. deutscher Generalkonsul für Syrien in Beirut (700).
- Dr. Leopold v. Schroeder, Prof. an der Univ. in Innsbruck, Fischergasse 7 III (905).
- Dr. Friedrich Schulthess, Privatdocent an der Universität in Göttingen, Herzberger Chaussee 33 I (1233).
- Dr. Martin Schultze, Rector a. D. in Ellrich a. Harz (790).
- Lic. Dr. Fr. Schwally, Privatdocent a. d. Univers. in Strassburg i/Elsass, Lessingstr. 3 (1140).
- Dr. Paul Schwarz, Privatdoc. a. d. Univers. in Leipzig, Waldstr. 29 III (1250).
- Dr. Jaroslav Sedláček, Professor an der k. böhmischen Universität und Kaplan zu St. Heinrich in Smichow bei Prag, Hussgasse 304 (1161).
- Dr. Ernst Seidel, prakticierender Arzt in Leipzig-Reudnitz, Grenzstrasse 9 II (1187).
- Dr. Chr. F. Seybold, Professor der semit. Sprachen an der Univers. in Tübingen, Hechingerstr. 14 (1012).
- Henry Sidgwick, Fellow of Trinity College in Cambridge (632).
- Otto Siegesmund, Pfarrer in Gross-Mirkowitz bei Stempuchowo (Bez. Bromberg) (1246).
- Dr. K. Siegfried, Geh. Kirchenrath, Prof. der Theologie in Jena W.-G.-Bahnhofstr. 12 (692).
- Dr. Richard Simon, Privatdocent an der Universität in München, Fendstrasse 1 (1193).
- David Simonsen, Oberrabbiner in Kopenhagen, Raadhusstræde 4 (1074).
- Dr. J. P. Six in Amsterdam (599).
- Dr. Rudolf Smend, Prof. an der Univ. in Göttingen, Bühl 21 (343).
- Dr. theol. Henry Preserved Smith, Prof. in Lakewood, N. Y., U. S. A. (918).
- Dr. Christian Snouck Hurgronje, Professor in Batavia, Java (1019).
- Dr. phil. Moritz Sobernheim in Berlin W., Vossstr. 34 (1262).
- Dr. Alb. Socin, Professor an der Universität in Leipzig, Schreberstrasse 5 (661).
- Dr. Rudolf von Sowa, k. k. Gymnasialprof. in Brünn, Franz Josephstr. 4 (1039).
- Dr. J. S. Speyer, Professor an der Universität in Groningen (1227).
- Dr. W. Spiegelberg, Privatdocent an der Universität in Strassburg i/E., Schiffmattweg 32 bis (1220).

Herr Jean H. Spiro, Prof. à l'Université de Lausanne à Vuffiens-la-Ville, Cant. Vaud (Suisse) (1065).
- Dr. Reinhold Baron von Stackelberg, Docent am Lazarew'schen Institut in Moskau (1120).
- R. Steck, Prof. d. Theol. an der Universität in Bern (683).
- Dr. Aurel Stein, M. A., Principal, Oriental College, and Registrar, Panjab University, in Lahore (1116).
- Dr. Georg Steindorff, Professor a. d. Univers. in Leipzig, Haydnstr. 8 III (1060).
- P. Placidus Steininger, Prof. des Bibelstudiums in der Benediktiner-Abtei Admont (861).
- Dr. M. Steinschneider, Prof. in Berlin O, Wallner-Theaterstr. 34 (175).
- Dr. H. Steinthal, Prof. an der Universität in Berlin W, Schöneberger Ufer 42 (424).
- Rev. Dr. T. Stenhouse, in Stocksfield on Tyne, Northumberland (1062).
- Dr. Edv. Stenij, Adjunkt an der theologischen Fakultät der Universität zu Helsingfors (1167).
- Dr. Josef Stier, Prediger und Rabbiner der israelit. Gemeinde in Berlin N, Oranienburgerstr. 39 (1134).
- Dr. Theod. Stockmayer, Stuttgart, Feuerseeplatz 14 (1254).
- Dr. Hermann L. Strack, Prof. der Theol. in Berlin, Gross-Lichterfelde, Boothstr. 24 (977).
- D. Victor von Strauss und Torney, Exc., Wirkl. Geh. Rath, in Dresden, Lüttichaustr. 34 (719).
- Dr. Max Streck in Strassburg, Els., Reibeisengasse 8 (1259).
- Arthur Strong, M. A., Lecturer in the University of Cambridge, in London, SW Putney Hill, 7 St. John's Road (1196).
- Dr. phil. Hans Stumme, Privatdocent an der Universität in Leipzig, Robert-Schumannstr. 1 (1103).
- Georges D. Sursock, Dragoman des k. deutschen Consulats in Beirut (1014).
- Dr. Heinrich Suter, Professor am Gymnasium zu Zürich, Kilchberg b. Zürich (1248).
- Aron von Szilády, reform. Pfarrer in Halas, Klein-Kumanien (697).
- Dr. Jyun Takakusu, 207 Motomatchi, Kobe, Japan (1249).
- A. Tappehorn, Pfarrer in Vreden, Westphalen (568).
- Dr. Jacob Tauber, Oberrabbiner in Mährisch Prerau (1049).
- Dr. Emilio Teza, ordentl. Prof. an der Universität in Padova (444).
- G. W. Thatcher, M. A., B. D., in Oxford (1107).
- Dr. G. Thibaut, Principal Muir Central College in Allâhabâd, Indien (781).
- Dr. C. P. Tiele, Professor an der Universität in Leiden (847).
- W. von Tiesenhausen, Exc., kais. russ. wirkl. Staatsrath in St. Petersburg, Kaiserl. Eremitage (262).
- Dr. Tsuru-Matsu Tokiwai, in Strassburg i/E., Schiffleutg. 17 (1217).
- Dr. Fr. Trechsel, Pfarrer in Spiez, Canton Bern (Schweiz) (755).

Fürst Esper Esperowitsch Uchtomskij, Durchl., Kammerherr Sr. Maj. des Kaisers v. Russland, in St. Petersburg, Schpalernaja 26 (1235).

Herr Rud. Ullmann, Pfarrer, Inspector des prot. Alumneums in Regensburg (1150).
- Dr. J. Jacob Unger, Rabbiner in Iglau (650).
- Dr. J. J. Ph. Valeton, emer. Prof. d. Theol. in Amersfoort (Niederlande) (130).
- Dr. Herm. Vámbéry, Prof. an der Univ. in Budapest, Franz-Josephs-Quai 19 (672).
- Dr. B. Vandenhoff, Privatdocent zu Münster i/W., Bergstr. 8 (1207).
- Cand. phil. Friedrich Veit, in Ostdorf i/Württemberg (Schwarzwaldkreis) (1185).
- Arthur Venis, Principal Sanskrit College, in Benares (1143).

Herr Dr. G. van Vloten, Adjutor Interpretis Legati Warneriani in Leiden, Gangetje 1 (1119).
- Dr. H. Vogelstein, Rabbiner in Stettin (1146).
- Dr. Hermann Vogelstein, Rabbiner in Königsberg i/Pr., Burgstr. 10. (1234).
- Dr. Hans Voigt, Gymnasial-Oberlehrer in Leipzig, Hauptmannstr. 4 (1057).
- Dr. Wilh. Volck, kais. russ. w. Staatsrath und Prof. der Theol. an der Universität in Dorpat (536).
- * Lic. Dr. K. Vollers, Prof. an der Universität in Jena, Weimar-Geraer-Bahnhofstr. 5 (1037).
- Dr. Jakob Wackernagel, Professor an der Universität in Basel, Gartenstrasse 93 (921).
- Oscar Wassermann in Berlin C, Burgstr. 21 (1260).
- The Venerable Archdeacon A. William Watkins, The College, in Durham (827).
- Dr. J. B. von Weiss, k. k. Hofrath und Professor der Geschichte an der Universität in Graz, in Ruhestand, Bürgergasse 13 (613).
- Dr. F. H. Weissbach, Assistent an der Universitätsbibliothek und Privatdocent an der Universität in Leipzig, Leipzig-Schleussig, Könneritzstr. 62 (1173).
- Dr. J. Wellhausen, Professor an der Universität in Göttingen, Weberstrasse 18 a (832).
- Dr. J. G. Wetzstein, königl. preuss. Consul a. D. in Berlin N, Auguststrasse 69 (47).
- Dr. Alfred Wiedemann, Professor an der Universität in Bonn, Königstrasse 2 (898).
- Dr. Ulrich Wilcken, Professor an der Universität in Breslau, Augustastrasse 56 (1206).
- Dr. Eug. Wilhelm, Professor in Jena, Wagnergasse 11 (744).
- Dr. Hugo Winckler, Privatdocent der semit. Philologie an der Universität in Berlin, Wilmersdorf, Bingerstr. 80 (1177).
- Dr. Ernst Windisch, Geh.-Hofrath, Prof. des Sanskrit an der Univ. in Leipzig, Universitätsstr. 15 (737).
- Dr. Moritz Winternitz, z. Z. in Oxford, Norham Road 1 (1121).
- W. Witschel, Oberlehrer am Louisenstädt. Realgymnas. in Berlin S, Planufer 39 (1226).
- Dr. M. Wolff, Rabbiner in Gothenburg (263).
- Rev. Charles H. H. Wright, D. D., M. A., Ph. D. in Birkenhead, Chester, 44 Rock Park, Rockferry (553).
- W. Aldis Wright, B. A. in Cambridge, England, Trinity College (556).
- Dr. C. Aug. Wünsche, Professor u. Oberlehrer an d. Rathstöchterschule in Dresden, Albrechtstr. 15 (639).
- Dr. Th. Zachariae, Prof. a. d. Univ. in Halle a/S., Jägerplatz 2 (1149).
- Dr. Joseph Zaus, Docent der Philosophie an der k. k. deutschen Universität in Prag I, Karlsg. 174 (1221).
- Dr. Heinr. Zimmer, Professor an der Universität in Greifswald, Karlsplatz 13 (971).
- Dr. Heinr. Zimmern, Professor an der Universität in Leipzig, Stötteritz (Marienhöhe), Naunhoferstr. 5 (1151).
- Dr. Jos. Zubatý, Prof. a. d. Prager böhmischen Universität, in Smichov b/Prag, Hussstrasse 539 (1129).

In die Stellung eines ordentlichen Mitgliedes sind eingetreten [1]):

Das Veitel-Heine-Ephraim'sche Beth ha-Midrasch in Berlin (3).
Die Königl. Bibliothek in Berlin W, Opernplatz (12).
„ Königl. und Universitäts-Bibliothek in Breslau (16).
„ Königl. und Universitäts-Bibliothek in Königsberg i/Pr. (13).
„ Bibliothek des Benedictinerstifts St. Bonifaz in München (18).
La Bibliothèque Khédiviale à Caire (Egypte) (32).
Die Bodleiana in Oxford (5).
„ Grossherzogliche Hofbibliothek in Darmstadt (33).
„ K. K. Hofbibliothek in Wien (39).
St. Ignatius-Collegium in Valkenburg (Holland) (35).
Das Fürstlich Hohenzollern'sche Museum in Sigmaringen (1).
The Owens College in Manchester, England (30).
Das Rabbiner-Seminar in Berlin. (Dr. A. Berliner, Berlin C, Gipsstrasse 12 a) (8).
The Rector of St. Francis Xavier's College in Bombay (9).
„ Union Theological Seminary in New York (25).
Die Stadtbibliothek in Hamburg (4).
„ Königl. Universitäts-Bibliothek in Amsterdam (19).
„ Universitäts-Bibliothek in Basel (26).
„ Königl. Universitäts-Bibliothek in Berlin NW, Dorotheenstr. 9 (17).
„ Königl. Universitäts-Bibliothek in Christiania (43).
„ Kaiserl. Universitäts-Bibliothek in Dorpat (41).
„ Königl. Universitäts-Bibliothek in Erlangen (37).
„ Grossherzogl. Universitäts-Bibliothek in Freiburg i/B. (42).
„ Grossherzogl. Universitäts-Bibliothek in Giessen (10).
„ Königl. Universitäts-Bibliothek in Greifswald (21).
„ Grossherzogl. Universitäts-Bibliothek in Jena (38).
„ Königl. Universitäts-Bibliothek in Kiel (24).
„ Königl. Universitäts-Bibliothek „Albertina“ in Leipzig, Beethovenstr. 4 (6).
„ Königl. Universitäts-Bibliothek in Marburg i/H. (29).
„ Königl. Universitäts-Bibliothek in München (40).
„ Kaiserl. Universitäts-Bibliothek in St. Petersburg (22).
„ K. K. Universitäts-Bibliothek in Prag (14).
„ Grossherzogl. Universitäts-Bibliothek in Rostock (34).
„ Kaiserl. Universitäts- und Landes-Bibliothek in Strassburg i/Els. (7).
„ Königl. Universitäts-Bibliothek in Utrecht (11).

Verzeichnis der gelehrten Körperschaften und Institute, die mit der D. M. Gesellschaft in Schriftenaustausch stehen.

(Nach dem Alphabet der Städtenamen.)

1. Das Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen in Batavia.
2. Die Königl. Preuss. Akademie der Wissenschaften in Berlin.
3. Die Gesellschaft für Erdkunde in Berlin SW 12, Zimmerstr. 90.
4. Die Zeitschrift für afrikanische und oceanische Sprachen, in Berlin, NW, Pritzwalkerstr. 17.
5. The Bombay Branch of the Royal Asiatic Society in Bombay.

1) Die in Parenthese beigesetzte Zahl ist die fortlaufende Nummer und bezieht sich auf die Reihenfolge, in der die betreff. Bibliotheken und Institute beigetreten sind.

6. La Société des Bollandistes, 14, rue des Ursulines, à Bruxelles.
7. Die Magyar Tudományos Akadémia in Budapest.
8. Die Redaction der Ethnologischen Mittheilungen aus Ungarn, in Budapest.
9. Le Ministère de l'Instruction publique, à Caire (Égypte).
10. The Royal Asiatic Society of Bengal in Calcutta.
11. The Ceylon Branch of the Royal Asiatic Society in Colombo.
12. Das Real Instituto di Studj superiori in Florenz, Piazza S. Marco 2.
13. Studj italiani di filologia indo-iranica in Florenz.
14. Società asiatica italiana in Florenz, Piazza San Marco 2.
15. Die Königl. Gesellschaft der Wissenschaften in Göttingen.
16. Der Historische Verein für Steiermark in Graz.
17. Das Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch Indië im Haag.
18. Die Finnisch-Ugrische Gesellschaft in Helsingfors.
19. Das Curatorium der Universität in Leiden.
20. Die Redaction des T'oung-pao in Leiden.
21. Der Deutsche Verein zur Erforschung Palästinas in Leipzig.
22. The Society of Biblical Archaeology in London WC, Bloomsbury, 37, Great Russell Street.
23. The Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland in London W 22, Albemarle Str.
24. The Royal Geographical Society in London W, 1, Savile Row.
25. Das Athénée oriental in Löwen.
26. Die Königl. Bayer. Akademie der Wissenschaften in München.
27. The American Oriental Society in New Haven.
28. Die École spéciale des Langues orientales vivantes in Paris, Rue de Lille 2.
29. Das Musée Guimet in Paris.
30. Die Revue Archéologique in Paris, Rue de Lille 2.
31. Die Société Asiatique in Paris, Rue de Seine, Palais de l'Institut.
32. Die Société de Géographie in Paris, Boulevard St. Germain 184.
33. Die Société Académique Indo-chinoise in Paris.
34. Die Kaiserl. Akademie der Wissenschaften in St. Petersburg.
35. Die Kaiserl. Russ. Geographische Gesellschaft in St. Petersburg.
36. Die Société d'Archéologie et de Numismatique in St. Petersburg.
37. The American Journal of Archaeology, in Princeton, New Jersey U. S. A.
38. Die R. Accademia dei Lincei in Rom.
39. Die Direction du Service local de la Cochinchine (Cabinet du Directeur) in Saigon.
40. The North China Branch of the Royal Asiatic Society in Shanghai.
41. The Tokyo Library of the Imperial University of Japan, in Tōkyō (Japan).
42. The Asiatic Society of Japan in Tōkyō.
43. The Smithsonian Institution in Washington.
44. The Bureau of Ethnology in Washington.
45. Die Kaiserl. Königl. Akademie der Wissenschaften in Wien,
46. Die Numismatische Gesellschaft in Wien I, Universitätsplatz 2.
47. Die Mechitharisten-Congregation in Wien VII, Mechitharistengasse 4.

Ex officio erhalten je 1 Expl. der Zeitschrift:

Se. Hoheit Prinz Moritz von Sachsen-Altenburg in Altenburg.
Das Königl. Ministerium des Unterrichts in Berlin.
Die Privat-Bibliothek Sr. Majestät des Königs von Sachsen in Dresden.
Se. Excellenz der Herr Staatsminister von Seydewitz in Dresden.
Die eigene Bibliothek der Gesellschaft in Halle a/S. (2 Exemplare).
Die Königl. Universitäts-Bibliothek in Halle a/S.
Die India Office Library in London SW, Whitehall, Downing Str.
Die Königl. öffentliche Bibliothek in Stuttgart.
Die Königl. Universitäts-Bibliothek in Tübingen.

Verzeichnis der auf Kosten der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft veröffentlichten Werke:

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Herausgegeben von den Geschäftsführern. I—LI. Band. 1847—97. 698 *M.* (I. 8 *M.* II—XXI. à 12 *M.* XXII—LI. à 15 *M.*) (Für Mitglieder der D. M. G. 475 *M.* 50 *Pf.*)

Früher erschien und wurde später mit obiger Zeitschrift vereinigt:

Jahresbericht der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft für das Jahr 1845 und 1846 (1ster und 2ter Band). 8. 1846—47. 5 *M.* (1845. 2 *M.* — 1846. 3 *M.*) Die Fortsetzung von 1847—1858 findet sich in den Heften der „Zeitschrift" Bd. IV—XIV verteilt enthalten.

——————— Register zum I.—X. Band. 1858. 8. 4 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*)

——————— Register zum XI.—XX. Band. 1872. 8. 1 *M.* 60 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.* 20 *Pf.*)

——————— Register zum XXI.—XXX. Band. 1877. 8. 1 *M.* 60 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.* 20 *Pf.*)

——————— Register zum XXXI.—XL. Band. 1888. 8. 4 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 2 *M.* 50 *Pf.*)

Da von Bd. 2, 3, 8, 9, 10, 25—27, 29—32 der Zeitschrift nur noch eine geringe Anzahl von Exemplaren vorhanden ist, können diese nur noch zu dem vollen Ladenpreise abgegeben werden. Bd. 2, 3, 8—10, 26, 27, 29, 31 und 32 können einzeln nicht mehr abgegeben werden, sondern nur bei Abnahme der gesammten Zeitschrift, und zwar diese auch dann nur noch zum vollen Ladenpreise. Vom 21. Bande an werden einzelne Jahrgänge oder Hefte an die Mitglieder der Gesellschaft auf Verlangen, unmittelbar von der Commissionsbuchhandlung F. A. Brockhaus in Leipzig, zur Hälfte des Preises abgegeben, mit Ausnahme von Band 25—27, 29—32 welche nur noch zum vollen Ladenpreise (à 15 *M.*) abgegeben werden können.

——————— Supplement zum 20. Bande:

Wissenschaftlicher Jahresbericht über die morgenländ. Studien 1859—1861, von Dr. *Rich. Gosche.* 8. 1868. 4 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*)

——————— Supplement zum 24. Bande:

Wissenschaftlicher Jahresbericht für 1862—1867, von Dr. *Rich. Gosche.* Heft I. 8. 1871. 3 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 2 *M.* 25 *Pf.*) Heft II hiervon ist nicht erschienen und für die Jahre 1868 bis October 1876 sind keine wissenschaftl. Jahresberichte publiciert worden.

——————— Supplement zum 33. Bande:

Wissenschaftlicher Jahresbericht für October 1876 bis December 1877, von Dr. *Ernst Kuhn* und Dr. *Albert Socin.* 2 Hefte. 8. 1879. 8 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.*)

(NB. Diese beiden Hefte werden getrennt nicht abgegeben.)

Wissenschaftlicher Jahresbericht für 1878, von Dr. *Ernst Kuhn* und Dr. *Albert Socin.* I. Hälfte. 8. 1881. — II. Hälfte. 8. 1883 (I. & II. Hälfte complet: 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*)

——————— Supplement zum 34. Bande:

Wissenschaftlicher Jahresbericht für 1879, von Dr. *Ernst Kuhn* und Dr. *August Müller.* 8. 1881. 5 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 2 *M.* 50 *Pf.*)

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Supplement zum 34. Bande:

Wissenschaftlicher Jahresbericht für 1880, von Dr. *Ernst Kuhn* und Dr. *August Müller*. 8. 1883. 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*)

Wissenschaftlicher Jahresbericht für 1881. 8. 1885. 4 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 2 *M.*)

Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, herausgegeben von der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. I. Band (in 5 Nummern). 1857—1859. 8. 19 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 14 *M.* 25 *Pf.*)

Die einzelnen Nummern unter folgenden besondern Titeln:

[Nr. 1. Mithra. Ein Beitrag zur Mythengeschichte des Orients von *F. Windischmann*. 1857. 2 *M.* 40 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.* 80 *Pf.*) **Vergriffen** bis auf 1 Exemplar.

Nr. 2. Al Kindî, genannt „der Philosoph der Araber". Ein Vorbild seiner Zeit und seines Volkes. Von *G. Flügel*. 1857. 1 *M.* 60 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.* 20 *Pf.*)

Nr. 3. Die fünf Gâthâs oder Sammlungen von Liedern und Sprüchen Zarathustra's, seiner Jünger und Nachfolger. Herausgegeben, übersetzt und erläutert von *M. Haug*. 1. Abtheilung: Die erste Sammlung (Gâthâ ahunavaiti) enthaltend. 1858. 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.* 50 *Pf.*) **Vergriffen** bis auf 1 Exemplar.

Nr. 4. Ueber das Çatrunjaya Mâhâtmyam. Ein Beitrag zur Geschichte der Jaina. Von *Albr. Weber*. 1858. 4 *M.* 50 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.* 40 *Pf.*)

Nr. 5. Ueber das Verhältniss des Textes der drei syrischen Briefe des Ignatius zu den übrigen Recensionen der Ignatianischen Litteratur. Von *Rich. Adlb. Lipsius*. 1859. 4 *M.* 50 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.* 40 *Pf.*)

——————— II. Band (in 5 Nummern). 1860—1862. 8. 27 *M.* 40 *Pf.* (Für Mitglieder d. D. M. G. 20 *M.* 30 *Pf.*)

Nr. 1. Hermae Pastor. Aethiopice primum edidit et Aethiopica latine vertit *Ant. d'Abbadie*. 1860. 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.* 50 *Pf.*)

Nr. 2. Die fünf Gâthâs des Zarathustra. Herausgegeben, übersetzt und erläutert von *M. Haug*. 2. Abtheilung: Die vier übrigen Sammlungen enthaltend. 1860. 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.* 50 *Pf.*)

Nr. 3. Die Krone der Lebensbeschreibungen, enthaltend die Classen der Hanefiten von Zein-ad-dîn Kâsim Ibn Kutlûbugâ. Zum ersten Mal herausgegeben und mit Anmerkungen und einem Index begleitet von *G. Flügel*. 1862. 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.* 50 *Pf.*)

Nr. 4. Die grammatischen Schulen der Araber. Nach den Quellen bearbeitet von *G. Flügel*. 1. Abtheilung: Die Schulen von Basra und Kufa und die gemischte Schule. 1862. 6 *M.* 40 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.* 80 *Pf.*)

Nr. 5. Kathâ Sarit Sâgara. Die Märchensammlung des Somadeva, Buch VI. VII. VIII. Herausgegeben von *H. Brockhaus*. 1862. 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.* 50 *Pf.*) **Herabgesetzt** auf 3 *M.*, für Mitglieder 2 *M.*

——————— III. Band (in 4 Nummern). 1864. 8. 27 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 20 *M.* 25 *Pf.*)

Nr. 1. Sse-schu, Schu-king, Schi-king in Mandschuischer Uebersetzung mit einem Mandschu-Deutschen Wörterbuch, herausgegeben von *H. Conon von der Gabelentz*. 1. Heft. Text. 1864. 9 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.* 75 *Pf.*)

Nr. 2. —— 2. Heft. Mandschu-Deutsches Wörterbuch. 1864. 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.* 50 *Pf.*)

Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes. III. Band.

Nr. 3. Die Post- und Reiserouten des Orients. Mit 16 Karten nach einheimischen Quellen von *A. Sprenger*. 1. Heft. 1864. 10 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 7 *M.* 50 *Pf.*)

Nr. 4. Indische Hausregeln. Sanskrit u. Deutsch herausg. von *Ad. Fr. Stenzler*. I. Âçvalâyana. 1. Heft. Text. 1864. 2 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.* 50 *Pf.*)

——————— IV. Band (in 5 Nummern). 1865—66. 8. 18 *M.* 20 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 12 *M.* 90 *Pf.*)

Nr. 1. Indische Hausregeln. Sanskrit u. Deutsch herausg. von *Ad. Fr. Stenzler*. I. Âçvalâyana. 2. Heft. Uebersetzung. 1865. 3 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 2 *M.* 25 *Pf.*)

Nr. 2. Çântanava's Phitsûtra. Mit verschiedenen indischen Commentaren, Einleitung, Uebersetzung und Anmerkungen herausg. von *Fr. Kielhorn*. 1866. 3 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 2 *M.* 25 *Pf.*)

Nr. 3. Ueber die jüdische Angelologie und Daemonologie in ihrer Abhängigkeit vom Parsismus. Von *A. Kohut*. 1866. 2 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.* 50 *Pf.*)

Nr. 4. Die Grabschrift des sidonischen Königs Eschmun-ézer übersetzt und erklärt von *E. Meier*. 1866. 1 *M.* 20 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 90 *Pf.*)

Nr. 5. Kathâ Sarit Sâgara. Die Märchensammlung des Somadeva. Buch IX—XVIII. (Schluss.) Herausgegeben von *H. Brockhaus*. 1866. 16 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 12 *M.*) **Herabgesetzt** auf 9 *M.*, für Mitglieder 6 *M.*

——————— V. Band (in 4 Nummern). 1868—1876. 8. 31 *M.* 10 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 22 *M.* 85 *Pf.*)

Nr. 1. Versuch einer hebräischen Formenlehre nach der Aussprache der heutigen Samaritaner nebst einer darnach gebildeten Transscription der Genesis mit einer Beilage von *H. Petermann*. 1868. 7 *M.* 50 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 5 *M.* 65 *Pf.*)

Nr. 2. Bosnisch-türkische Sprachdenkmäler von *O. Blau*. 1868. 9 *M.* 60 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 7 *M.* 20 *Pf.*)

Nr. 3. Ueber das Saptaçatakam des Hâla von *Albr. Weber*. 1870. 8 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.*) **Herabgesetzt** auf 2 *M.*, für Mitglieder 1 *M.*

Nr. 4. Zur Sprache, Literatur und Dogmatik der Samaritaner. Drei Abhandlungen nebst zwei bisher unedirten samaritan. Texten herausgeg. von *Sam. Kohn*. 1876. 12 *M.* (Für Mitglieder d. D. M. G. 9 *M.*)

——————— VI. Band (in 4 Nummern). 1876—1878. 8. 39 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 29 *M.* 25 *Pf.*)

Nr. 1. Chronique de Josué le Stylite, écrite vers l'an 515, texte et traduction par *P. Martin*. 8. 1876. 9 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.* 75 *Pf.*)

Nr. 2. Indische Hausregeln. Sanskrit und Deutsch herausgeg. von *Ad. Fr. Stenzler*. II. Pâraskara. 1. Heft. Text. 1876. 8. 3 *M.* 60 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 2 *M.* 70 *Pf.*)

Nr. 3. Polemische und apologetische Literatur in arabischer Sprache, zwischen Muslimen, Christen und Juden, nebst Anhängen verwandten Inhalts. Von *M. Steinschneider*. 1877. 22 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 16 *M.* 50 *Pf.*)

Nr. 4. Indische Hausregeln. Sanskrit und Deutsch herausg. von *Ad. Fr. Stenzler*. II. Pâraskara. 2. Heft. Uebersetzung. 1878. 8. 4 *M.* 40 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.* 30 *Pf.*)

——————— VII. Band (in 4 Nummern) 1879—1881. 8. 42 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 29 *M.* 50 *Pf.*)

Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes. VII. Band.

Nr. 1. The Kalpasûtra of Bhadrabâhu, edited with an Introduction Notes, and a Prâkṛit-Saṃskṛit Glossary, by *H. Jacobi*. 1879. 8. 10 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 7 *M.* 50 *Pf.*) **Herabgesetzt** auf 6 *M.*, für Mitglieder 4 *M.*

Nr. 2. De la Métrique chez les Syriens par M. l'abbé Martin. 1879. 8. 4 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*)

Nr. 3. Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer. Uebersetzt und durch Untersuchungen zur historischen Topographie erläutert von *Georg Hoffmann*. 1880. 14 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 10 *M.* 50 *Pf.*)

No. 4. Das Saptaçatakam des Hâla, herausg. von *Albr. Weber*. 1881. 8. 32 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 24 *M.*) **Herabgesetzt** auf 18 *M.*, für Mitglieder 12 *M.*

——— VIII. Band (in 4 Nummern) 1881—1884. 8. 27 *M.* 50 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 19 *M.* 50 *Pf.*).

No. 1. Die Vetâlapañcaviṅçatikâ in den Recensionen des Çivadâsa und eines Ungenannten, mit kritischem Commentar herausg. von *Heinrich Uhle*. 1881. 8. 8 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.*) **Herabgesetzt** auf 6 *M.*, für Mitglieder 4 *M.*

No. 2. Das Aupapâtika Sûtra, erstes Upânga der Jaina. I. Theil. Einleitung, Text und Glossar von Dr. *Ernst Leumann*. 8. 1883. 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.* 50 *Pf.*)

No. 3. Fragmente syrischer und arabischer Historiker, herausgegeben und übersetzt von *Friedrich Baethgen*. 1884. 8. 7 *M.* 50 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 5 *M.*)

No. 4. The Baudhâyanadharmaśâstra, ed. *E. Hultzsch*. 1884. 8. 8 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.*)

——— IX. Band (in 4 Nummern) 1886—1893. 8. 33 *M.* 50 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 23 *M.* 50 *Pf.*)

No. 1. Wörterverzeichniss zu den Hausregeln von Âçvalâyana, Pâraskara, Çâṅkhâyana und Gobhila. Von *Adolf Friedrich Stenzler*. 1886. 8. 4 *M.* 50 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*)

No. 2. Historia artis grammaticae apud Syros. Composuit et edidit *Adalbertus Merx*. 1889. 8. 15 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 10 *M.*)

No. 3. Sâṃkhya-pravacana-bhâshya, Vijñânabhikshu's Commentar zu den Sâṃkhyasûtras. Aus dem Sanskrit übersetzt von *Richard Garbe*. 1889. 8. 10 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 8 *M.*)

No. 4. Index zu Otto von Böhtlingk's Indischen Sprüchen. Von *August Blau*. 1893. 8. 4 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 2 *M.* 50 *Pf.*)

——— X. Band (in 4 Nummern) 1893—1897. 8. 24 *M.* 30 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 16 *M.* 20 *Pf.*)

No. 1. Die Çukasaptati. Von *Richard Schmidt*. 1893. 8. 9 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.*)

No. 2. Die Âvaśyaka-Erzählungen, herausgegeben von *Ernst Leumann*. 1. Heft. 1897. 8. 1 *M.* 80 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.* 20 *Pf.*)

No. 3. The Pitṛmedhasûtras, ed. by *W. Caland*. 1896. 8. 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.*)

No. 4. Die Marāṭhī-Uebersetzung der Śukasaptati. Marāṭhī und deutsch von *Richard Schmidt*. 1897. 8. 7 *M.* 50 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 5 *M.*)

Vergleichungs-Tabellen der Muhammedanischen und Christlichen Zeitrechnung nach dem ersten Tage jedes Muhammedanischen Monats berechnet, herausg. von *Ferd. Wüstenfeld*. 1854. 4. 2 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.* 50 *Pf.*) **Vergriffen** bis auf 16 Exemplare.

Fortsetzung der Wüstenfeld'schen Vergleichungstabellen der Muhammedanischen und Christlichen Zeitrechnung (von 1300 bis 1500 der Hedschra). Herausgegeben von Dr. *Eduard Mahler*. 1887. 4. 75 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 50 *Pf.*).

Biblioteca Arabo-Sicula, ossia Raccolta di testi Arabici che toccano la geografia, la storia, le biografie e la bibliografia della Sicilia, messi insieme da *Michele Amari*. 3 fascicoli. 1855—1857. 8. 12 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 9 *M.*) **Herabgesetzt** auf 9 *M.*, für Mitglieder 6 *M.*

Appendice alla Biblioteca Arabo-Sicula per *Michele Amari* con nuove annotazioni critiche del Prof. *Fleischer*. 1875. 8. 4 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*) **Herabgesetzt** auf 3 *M.*, für Mitglieder 2 *M.*

Seconda Appendice alla Biblioteca Arabo-Sicula per *Michele Amari*. 1887. 8. 2 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.* 50 *Pf.*). **Herabgesetzt** auf 1 *M.* 50 *Pf.*, für Mitglieder 1 *M.*

Die Chroniken der Stadt Mekka, gesammelt und auf Kosten der D. M. G. herausgegeben, arabisch und deutsch, von *Ferdinand Wüstenfeld*. 1857—61. 4 Bände. 8. 42 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 31 *M.* 50 *Pf.*) **Herabgesetzt** auf 30 *M.*, für Mitglieder 20 *M.*

Biblia Veteris Testamenti aethiopica, in quinque tomos distributa. Tomus II, sive libri Regum, Paralipomenon, Esdrae, Esther. Ad librorum manuscriptorum fidem edidit et apparatu critico instruxit *A. Dillmann*. Fasc. I. 1861. 4. 8 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.*)

——— Fasc. II, quo continentur Libri Regum III et IV. 4. 1872. 9 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.* 75 *Pf.*)

Firdusi. Das Buch vom Fechter. Herausgegeben auf Kosten der D. M. G. von *Ottokar von Schlechta-Wssehrd*. (In türkischer Sprache.) 1862. 8. 1 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 75 *Pf.*)

Subhi Bey. Compte-rendu d'une découverte importante en fait de numismatique musulmane publié en langue turque, traduit de l'original par *Ottocar de Schlechta-Wssehrd*. 1862. 8. 40 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 30 *Pf.*)

The Kâmil of el-Mubarrad. Edited for the German Oriental Society from the Manuscripts of Leyden, St. Petersburg, Cambridge and Berlin, by *W. Wright*. XII Parts. 1864—1892. 4. 96 *M.* (Für Mitgl. der D. M. G. 72 *M.*) Ist Part. 1864. 4. 10 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 7 *M.* 50 *Pf.*) IId—Xth Part. 1865—74. 4. Jeder Part 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. à 4 *M.* 50 *Pf.*) XIth Part (Indexes). 1882. 4. 16 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 12 *M.*) XIIth Part (Critical notes) besorgt von Dr. *M. J. de Goeje*. 1892. 4. 16 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 12 *M.*)

Jacut's Geographisches Wörterbuch aus den Handschriften zu Berlin, St. Petersburg, Paris, London und Oxford auf Kosten der D. M. G. herausg. von *Ferd. Wüstenfeld*. 6 Bände. 1866—73. 8. 180 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 120 *M.*)

——— I.—IV. Band in je 2 Halbbänden. 1866—1869. 8. Jeder Halbband 16 *M.* 50 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. je 11 *M.*)

——— V. Band. 1873. 8. 24 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 16 *M.*)

——— VI. Band. I. Abtheilung. 1870. 8. 8 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 5 *M.* 30 *Pf.*)

——— VI. Band. II. Abtheilung. 1871. 8. 16 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 10 *M.* 70 *Pf.*)

Ibn Ja'îš Commentar zu Zamachšarî's Mufaṣṣal. Nach den Handschriften zu Leipzig, Oxford, Constantinopel und Cairo herausgeg. von *G. Jahn*. 2 Bände 1876—1886. 4. 117 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 78 *M.*) **Herabgesetzt** auf 72 *M.*, für Mitglieder 48 *M.*

Ibn Ja'îš Commentar zu Zamachšarî's Mufaṣṣal.

——— I. Band. 1. Heft. 1876. 2. und 3. Heft. 1877. 4. Heft. 1878. 5. Heft. 1880. 6. Heft. 1882. 4. Jedes Heft 12 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. je 8 *M.*) **Herabgesetzt** auf 7 *M.* 50 *Pf.*, für Mitglieder 5 *M.*

——— II. Band. 1. Heft. 1883. 2. Heft. 1885. 3. Heft. 1885. Jedes Heft 12 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. je 8 *M.*) **Herabgesetzt** auf je 7 *M.* 50 *Pf.*, für Mitgl. je 5 *M.* 4. Heft. 1886. 4. 9 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.*) **Herabgesetzt** auf 4 *M.* 50 *Pf.*, für Mitglieder 3 *M.*

Chronologie orientalischer Völker von Albêrûnî. Herausg. von *C. Ed. Sachau.* 2 Hefte. 1876—78. 4. 29 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 19 *M.*) **Herabgesetzt** auf 15 *M.*, für Mitglieder 10 *M.*

——— Heft 1. 1876. 4. 13 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 8 *M.* 50 *Pf.*) **Herabgesetzt** auf 6 *M.*, für Mitglieder 4 *M.*

——— Heft 2. 1878. 4. 16 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 10 *M.* 50 *Pf.*) **Herabgesetzt** auf 9 *M.*, für Mitglieder 6 *M.*

Malavika und Agnimitra. Ein Drama Kalidasa's in 5 Akten. Mit kritischen und erklärenden Anmerkungen herausg. von *Fr. Bollensen.* 1879. 8. 12 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 8 *M.*) **Herabgesetzt** auf 6 *M.*, für Mitglieder 4 *M.*

Mâitrâyaṇî Saṃhitâ, herausg. von Dr. *Leopold von Schroeder.* 1881—1886. 8. 36 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 27 *M.*)

——— Erstes Buch. 1881. 8. 8 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.*)
——— Zweites Buch. 1883. 8. 8 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.*)
——— Drittes Buch. 1885. 8. 8 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.*)
——— Viertes Buch. 1886. 8. 12 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 9 *M.*)

Die Mufaḍḍalîjât. Nach den Handschriften zu Berlin, London und Wien auf Kosten der deutschen morgenländischen Gesellschaft herausgegeben und mit Anmerkungen versehen von *Heinrich Thorbecke.* Erstes Heft. Leipzig, 1885. 8. Text 56 S., Anmerk. 104 S. 7 *M.* 50 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 5 *M.*)

Katalog d. Bibliothek der Deutschen morgenländ. Gesellschaft. I. Druckschriften und Aehnliches. 1880. 8. 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*) In Neubearbeitung begriffen.

——— II. Handschriften, Inschriften, Münzen, Verschiedenes. 1881. 8. 3 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.* 50 *Pf.*)

Nöldeke, Th. Ueber Mommsen's Darstellung der römischen Herrschaft und röm. Politik im Orient. 1885. 8. 1 *M.* 50 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.* 15 *Pf.*) **Vergriffen** bis auf 8 Exemplare.

Teuffel, F., Quellenstudien zur neueren Geschichte der Chânate. Separatabdruck aus der Zeitschrift der D. M. G., Band 38. 1884. 8. In 15 Exemplaren. 4 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*)

Catalogus Catalogorum. An Alphabetical Register of Sanskrit Works and Authors by *Theodor Aufrecht.* 1891. 4. 36 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 24 *M.*)

——— Part II. 1896. 4. 10 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.*)

Goldziher, Ign., Der Diwân des Ǵarwal b. Aus Al-Ḥuṭej'a. (Separatabdruck aus der Zeitschrift der D. M. G., Band 46 und 47.) 1893. 8. 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*)

Huth, Georg, Die Inschriften von Tsaghan Baišiṅ. Tibetisch-mongolischer Text mit einer Uebersetzung sowie sprachlichen und historischen Erläuterungen. 1894. 8. 3 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 2 *M.*)

Die Deutsche morgenländische Gesellschaft 1845—1895. Ein Rückblick gegeben von den Geschäftsführern in Halle und Leipzig. 1895. 8. 1 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. gratis.)

Bacher, W., Die Anfänge der hebräischen Grammatik. (120 S.) Leipzig 1895. 8. 4 *M.* 50 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*) (Ein Separat-Abdruck aus der „Zeitschrift, Bd. 49" in 60 Exemplaren.)

☞ Zu den für die Mitglieder der D. M. G. festgesetzten Preisen können die Bücher nur von der Commissionsbuchhandlung, F. A. Brockhaus in Leipzig, unter Francoeinsendung des Betrags bezogen werden; bei Bezug durch andere Buchhandlungen werden dieselben nicht gewährt.

Aus italienischen Bibliotheken.

I.

Die persischen und türkischen Handschriften des Vatikans.

Von

Paul Horn.

Auf zwei Reisen, die ich durch die geneigte Unterstützung Ihrer Durchlauchten der Fürsten Hohenlohe-Schillingsfürst und Hohenlohe-Langenburg, des ehemaligen und des gegenwärtigen Herrn Statthalters von Elsass-Lothringen, nach Italien machen konnte, nahm ich u. a. Gelegenheit, die persischen und türkischen Handschriften einiger Bibliotheken durchzusehen. Das ausserordentliche Entgegenkommen der betreffenden Herren Bibliothekare ermöglichte es mir, die vorhandenen Persica und Turcica der folgenden Sammlungen zu durchmustern: In Rom der Bibliotheca Apostolica Vaticana (Monsignore I. Carini, † am 25. Januar 1895, seitdem Padre F. Ehrle, S. J.), der Bibliothek des Collegio di Propaganda Fide (Sigr. Pietro Durantini), der Bibliothek des Palazzo Barberini (Abbate Pieralisi) und in Venedig der Bibliothek von San Marco (Comm. Castellani, Conte Sorranzo). Von keiner dieser Sammlungen ist in absehbarer Zeit ein Katalog zu erwarten.

Allerdings konnte die auf die einzelnen Handschriften verwandte Zeit immer nur eine sehr beschränkte sein, ich musste mich damit begnügen, gerade so viel über jedes Manuskript zu notieren, als zur nachherigen Bestimmung desselben ausreichend schien, wenn eine solche nicht sofort möglich war. Eine Anzahl der vatikanischen Handschriften habe ich so zweimal, sämtliche übrigen überhaupt bloss einmal in den Händen gehabt. Wer Pertsch's Vorbehalte in seinem Kataloge der Berliner türkischen Handschriften (Vorwort S. XI, letzter Absatz) oder in dem persischen (Vorwort S. X und XVI) in Erinnerung hat, wird mir schon nach Lage der Umstände viel mehr Nachsicht zubilligen müssen, als dem Gothaer Gelehrten, der mit orientalischen Handschriften der verschiedensten Sprachen von jeher vertraut gewesen ist. Jedenfalls glaube ich aber für die Richtigkeit meiner Angaben in allen wesentlichen Punkten ein-

stehen zu können, ein Versehen in nebensächlicheren Dingen mag hier und da untergelaufen sein. Es gehört sehr häufig auch einiges Glück dazu, in durchschnittlich einer Viertel-, allerhöchstens einer halben Stunde den Inhalt und Wert einer einem bisher ganz unbekannten Handschrift zu bestimmen. Meist hat es mich viel mehr Zeit gekostet, nachträglich auf Grund meiner Notizen zu erkennen, um welches Werk es sich handele, als ich gebraucht haben würde, wenn ich das Original noch einmal hätte einsehen können. So musste ich z. B. Pers. 24, 2 oder 76, 7 einzig und allein aus den Anfängen bestimmen, während Fälle wie Türk. 66 (Âhî), wo ich ausser dem Anfangsbait die Kapitelüberschrift فرزند طلبیدن عقل تاجدار از خداوند کامکار notiert hatte, einfach waren. Bisweilen ist es mir übrigens doch nicht geglückt, selbst bei systematischem Durchlesen von Katalogen vatikanische Schriften wiederzufinden.[1])

Einen Katalog, der den Ansprüchen genügt, welche man heute an ein solches Werk zu stellen berechtigt ist, giebt es noch von keiner italienischen Sammlung muhammedanischer Handschriften, nur Verzeichnisse. Die neueren mir bekannten sind die *Cataloghi dei codici orientali di alcune biblioteche d'Italia stampati a spese del ministero della pubblica istruzione, Fascicolo primo* und *terzo, Firenze 1878* und *1886*, sowie *Remarques sur les manuscrits orientaux de la collection Marsigli à Bologne suivies de la liste complète des manuscrits arabes de la même collection par le Baron Victor Rosen, Rome 1885.* Nur Verzeichnisse sollen und wollen auch meine folgenden Mitteilungen sein, zu denen ich allerdings die mir zugänglichen Kataloge zu Rate gezogen habe.

Da der Katalog der vatikanischen persischen und türkischen Handschriften, mit denen ich hier beginnen will, in der *Scriptorum veterum nova collectio e vaticanis codicibus edita ab Angelo Maio bibliothecae vaticanae praefecto, Tomus IV*, pag. 630 sequ., *Roma MDCCCXXXI* ziemlich unzuverlässig ist, so darf ich hoffen, auch mit meinem Verzeichnisse der Wissenschaft einen Dienst zu leisten. Kardinal Mai hatte im Wesentlichen ein Manuskript des Stephanus Evodius Assemani zur Verfügung (s. Editoris praefatio S. XVI, Cap. XV), das neben Richtigem augenscheinlich vieles halb und ganz Falsche enthielt, und dasselbe gilt auch für die Mitteilungen seiner sonstigen Gewährsmänner (S. 651 adnotatio); so verzeichnet der Kardinal türkische Handschriften gelegentlich als persische und umgekehrt. Da mir dies bald klar werden musste, so zog ich es bei der knappen Zeit, die mir nur zu Gebote stand, vor, mich gar nicht mit seinen Angaben aufzuhalten, sondern auf dieses Hilfsmittel

---

1) In der gleichen Weise wie in Italien habe ich kürzlich bei einem vorübergehenden Aufenthalte in *Dorpat* die muhammedanischen Handschriften der dortigen Universitätsbibliothek (36 Nummern) durchgesehen und denke meine Notizen über sie auch demnächst mitzuteilen.

zunächst ganz zu verzichten. Nachträglich habe ich es dann aber noch verglichen und ihm da, wo die Seiten in den Handschriften nicht gezählt waren, die betr. Notiz entnommen, da ich die Zählung nicht selbst ausführen konnte. Auf das Messen der Codices musste ich natürlich ebenfalls verzichten, doch habe ich die Zeilenzahl immer angegeben. Gebetbücher und andere unwichtige Stücke habe ich nicht näher durchforscht, da ich meinte, dass hier die allgemeine Charakterisierung genüge, und die so gewonnene Zeit besser auf wichtigere Werke verwendet sei.

Meine Verweise auf andere Kataloge beschränken sich im Allgemeinen immer nur auf die zeitlich letzten, wo man dann die Citate aus den älteren findet. Die italienischen Bibliotheken hätte ich gern durchgängig berücksichtigt, doch stand mir leider die *Biblioteca Italiana* (Milano) nicht zur Verfügung, wo v. Hammer verschiedentlich einschlägige Aufsätze veröffentlicht hat; auch der erste Band des *Catalogo della biblioteca Naniana* (San Marco in Venedig) von Assemani fehlte mir. Desgleichen musste ich auf Einsicht in einzelne andere Werke verzichten, wie die Handschriftenkataloge von Madrid (Casiri), Upsala, Cassel, Hamburg, Breslau, Halle (Pertsch, Berliner türk. Hs., Nr. 404, 108). Die Verzeichnisse der Kairoer vicekoniglichen Bibliothek, der St. Petersburger Universitätsbibliothek, sowie des Asiatischen Museums, der Asiatic Society of Bengal zu Calcutta habe ich durchgesehen, aber nicht consequent citiert.

Die weitaus wertvollste Handschrift der Persica ist Asadī's لغت فرس (Nr. 37), das bisher noch nirgend anderswo aufgefunden worden ist. Sie ist das zweitälteste persische Manuskript der Sammlung, nur eine Übersetzung des Evangeliums des Matthäus ist etwas (11 Jahre) früher als sie geschrieben. Dass die christliche Theologie in einer Reihe von Schriften vertreten ist, kann nicht Wunder nehmen; unter den Bibelübersetzungen ist die wichtige jüdisch-persische Pentateuchübertragung (Nr. 10) besonders hervorzuheben. Verschiedene Werke habe ich anderweitig zwar nicht gefunden, doch sind die betr. Nummern kaum von hervorragendem Werte; vgl. Nr. Nr. 66 (worüber v. Hammer ganz falsche Vorstellungen verbreitet hat), 30, 2; 32, 33, 65 (?), 70, 2; 73, 3.

Unter den Turcica fallen schon äusserlich durch ihre prächtige Ausstattung die vier von der Königin Christine von Schweden geschenkten Codices, Nr. 25, 45 (2 Bände) und 49 auf, von denen Nr. 25 und Nr. 49 (wegen seiner Vollständigkeit) Seltenheiten sind. In der türkischen Geschichte liegt die Stärke der kleinen vatikanischen Sammlung, neben Nr. 49 enthält sie eine prächtige Handschrift des seltenen تاريخ نعيما in 2 Bänden (Nr. 51 — nebst Nr. 46 eine Erwerbung des Papstes Pius IX) sowie in Nr. 52 noch ein sonst wohl nirgends vorhandenes Werk. Erwähnenswerth ist ferner noch Nr. 57; während Stücke wie Nr. 19, 1 oder 23, die

ich anderweitig nicht aufgeführt gefunden habe, keine besondere Bedeutung haben dürften.

Kurze Notizen über orientalische Handschriften der vatikanischen Sammlung findet man neuerdings in der Schrift Mgr. I. Carini's, La Biblioteca Vaticana, Proprietà della Sede Apostolica, Roma 1892, 2. Edizione 1893 (ich citiere nach der ersten). Für unsere Codices kommt daraus das Folgende in Betracht (besonders unter Berücksichtigung von Mai's Katalog lassen sich die Angaben Carini's noch verschiedentlich ergänzen):

Unter Papst Leo X (1513—1521) kam als ältest nachweisbares Stück T. 12 [11][1]) aus der Türkenbeute in die Bibliothek (S. 53/54); ob schon unter den Geschenken des älteren Kardinals Caraffa, Erzbischofs von Larissa, persisch-türkische Handschriften gewesen sind, ist aus S. 69 nicht ersichtlich; 1600 schenkte Kardinal Cinzio Aldobrandini T. 9 [8], s. S. 71; in die Zeit des damaligen Papstes Clemens VIII. fällt wohl auch P. 6 [3], der wie Sir. 429 in Rom kopiert wurde (S. 71 und unten S. 7, Anm.); unter Paul V. (1605—1621) fallen T. 4 [3], 21 [26], 26 [31], s. S. 78, sowie nach Mai noch T. 5 [4], 7 [6]; Urban VIII. (1623—1644) muss unsere Abteilung auch bereichert haben, ich erinnere mich wenigstens nachträglich, mindestens auf dem grünen Einbanddeckel eines Codex die drei Bienen der Barberini eingepresst gesehen zu haben (Carini verzeichnet unter ihm nur arabische und syrische Erwerbungen, S. 83); die vier schönen Alessandrini der Königin Christine von Schweden (S. 92) tragen die Nummern T. 25 [25], 45 [23, 24] und 49 [30]; unter Innocenz XII. (1691—1700) lief das Staatsschreiben P. 46 [31] des persischen Šâh's Husain (1694—1722) ein; Clemens XI (1700—1721) erhielt aus Pietro della Valle's Erbe von dessen Enkel P. 11 [5], 35 [6], 12 [7], 69 [8], 27^{b} [10], 22 [11], 70 [12], 51 [13], 57 [14], 48 [16], 28 [18], 71 [19], 33 [20], 62 [25], 50 [27], 59 [28], 67 [29], 66 [30], 49 [T. 32], 69 [T. 42], 40 [T. 45], 77 [T. 46], 61 [T. 51] „etc." — nach Mai noch P. 27^{a} [9], 38 [23] — sowie T. 47 [27], 27 [34], 37 [39], 35 [44], 64 [47], 61 [P. 26] „etc." — nach Mai noch T. 54 (29], 32 [40] — zum Geschenk und erwarb T. 67 [49], s. S. 97/8, sowie nach Mai cod. ecchelens. P. 42 [24] und beroeens. (S. 100) T. 36 [38]; Benedict XIV. fügte aus der ottobonianischen Bibliothek (S. 112) T. 19 [19] hinzu, ferner P. 10 [61], der dann zeitweilig in Paris war (S. 127, 131), und 37 [22], die beiden wertvollsten Stücke des persischen Fonds (S. 113/4), sowie nach Mai P. 1 [1]; 6 „Turcici" Assemaniani kamen unter Clemens XIII. (1758—1769) hinzu (S. 119/20), nämlich nach Mai T. 1 [59], 52 [60], 48 [61], 55 [62], 70 [63], P. 44 [T. 64], also in Wahrheit 5 türkische und 1 persischer Codex, desgl. nach Mai aus der Baron Stosch'schen Sammlung (S. 119) P. 29 [T. 35], 30 [T. 37], sowie endlich einige

1) Vgl. S. 6, Anm.

Persici (S. 120) aus Hadr. Reland's Nachlass, und zwar nach Mai P. 2 [2], 23 [15], 36 [21], 47 [33]; Pius IX. erwarb 1859 T. 46 [55] und 51 [65, 66], deren ersterer vorher in Watson's Besitz (S. 140) gewesen war. Das S. 159 unter Leo XIII. erwähnte Handschreiben des persischen Šâh's an Papst Paul V. habe ich nicht gesehen.

Diesen Notizen über die Herkunft von nicht ganz der Hälfte der persisch-türkischen Sammlung werden sich gewiss noch einzelne andere über weitere Codices hinzufügen lassen; so ist für P. 7 [4] Mai's Mitteilung beachtenswert, dass derselbe ursprünglich als Lat. 3774 inventarisiert gewesen ist. Die Nummern P. [66—73 incl.] sind die richtig gestellten einstigen T. [32, 35, 37, 42, 43, 46, 51, 55], deren Stellen dann anderweitig ausgefüllt worden sind, die Änderung muss jünger als Mai's Katalog sein, also nach 1831 fallen. Dass die bei Mai nicht verzeichneten Handschriften P. [74 fg.], T. [65 fg.], sowie die eingeschobenen T. [32 etc.], sämtlich erst nach ihm erworben seien, ist kaum anzunehmen, höchstens waren sie Evod. Assemani noch nicht bekannt; aber vielleicht waren sie auch nur verstellt und Mai druckte aus diesem Grunde etwa vorhandene Beschreibungen nicht ab (s. S. 651 adnotatio und S. 678 Anm.).

Ob unter die arabischen Handschriften türkisches oder persisches Gut verschlagen ist, habe ich nicht konstatirt; von vornherein unwahrscheinlich wäre es nicht. Werke wie Ar. 200 (Carini S. 96) oder 371 (S. 100) hätten z. B. ein Recht, unter den Turcicis verzeichnet zu werden.

Für fachgenössische Unterstützung bei Ausarbeitung meines Verzeichnisses habe ich verschiedentlich zu danken. Herr Prof. Guidi, bei dem ich in Rom alle erbetene Unterstützung bereitwilligst fand, hatte die Güte, eine Anzahl Punkte, über welche meine Notizen versagten oder undeutlich waren, in den Codices nochmals zu prüfen; Herr Prof. M. Hartmann in Berlin hat sich der Mühe unterzogen, mir eine Reihe Stellen in Berliner Handschriften nachzuschlagen; die vorkommenden arabischen Citate hat mein Kollege Schwally freundlichst durchgesehen; Herrn Padre F. Ehrle verdanke ich vielfache Ergänzungen meiner Aufzeichnungen über Blätter und Zeilenzahl der Manuskripte.

Die Erinnerung an die Arbeit in der vatikanischen Bibliothek ist für 1894 bei mir eng verknüpft mit der Person eines Gelehrten, dessen Namen ich nicht wegen orientalistischer Förderung, wohl aber um anderer Gründe willen hier nennen möchte. Herr Prof. Dr. Karl Zangemeister aus Heidelberg, der damals auch wieder vatikanische Handschriften studierte, nahm sich meiner so liebenswürdig an, sei es als feinsinniger Erklärer römischer Altertümer auf dem Palatin, dem Forum, in der Campagna, in Porto d'Anzio und anderswo, sei es als Führer im späteren und moderneren Rom, sei es in den verschiedensten anderen Beziehungen,

dass durch solche äussere freundliche Eindrücke die Freudigkeit zur Arbeit an den Manuskripten auf das Lebhafteste gefördert wurde. Dass er, der ältere Mann, den so viel jüngeren, Kollegen Br. Keil und mir, auch an den Vergünstigungen in Bibliotheksbenutzung Anteil verschaffte, die ihm seine Stellung erwirkte, werden wir beide stets in dankbarer Erinnerung behalten.

Persische Handschriften.

Die Bibel und christliche Theologie.

1. [1.][1])

Die vier Evangelien in persischer Uebersetzung; vgl. Ethé Bodleiana Nr. 1835 fg., Browne Univ.-Bibl. Cambridge Nr. 1 fg. (genaue Scheidungen der etwaigen verschiedenen Versionen sind bei meinen kurzen Notizen nicht möglich).

Anfang: بنام پدر وپسر وجان پاک یکی خدای انجیل متی اصحاح اوّل کتاب زادن ایشوع مسیح پسر داود پسر ابراهیم ابراهیم ایسحق را زاد ایسحق یعقوب را زاد.

189 Blätter, à 15 Zeilen.

2. [2.]

Dasselbe Werk mit gleichem Anfang; die Eingangsformel lautet hier: بنام پدر وپسر وروح القدس یك خدای انجیل مقدس عیسی مسیح چنانچه نوشته است متی یکی از دوازده رسولان او.

113 Blätter, à 16 Zeilen. Die einzelnen Evangelien haben jedes ein andersfarbiges Papier.

3. [56.]

Dasselbe Werk.

217 Blätter, à 13 Zeilen. Geschrieben بجهت خواجه استیفان; Datum: Freitag, den 9. Šawwāl a. 48 (wohl im 48. Jahre Akbar's, also am 22. März 1603).

4. [73 = Mai, Turc. 55.]

Dasselbe Werk.
207 Blätter, à 13 Zeilen.

---

1) Die eingeklammerte Zahl bezieht sich auf die Numerierung der Handschriften in der Bibliothek; r hinter der Foliozahl bedeutet bei mir retro.

5. [74.]

Dasselbe Werk.

304 Blätter, à 11 Zeilen. Datum: 8. Ǧumâdâ II a. H. 1228 bezw. 9. Juni (جون) 1813.

6. [3.]

Das Evangelium des Matthäus.

Anfang wie bei den vorhergehenden.

60 Blätter, à 14 Zeilen. Der Schreiber, توماجان ارمنی aus Aleppo, verfertigte die Abschrift zu Rom[1]) im Rabîʿ II 1598 n. Chr., als Clemens [VIII.] Papst war (کلیمنطوس عظیم الکهّان). Im Übrigen stimmt die Schlussformel تمام شد مبارک مژدهٔ رسول برگزیده متی که بزبان عبرانی گفته است در ولایت فلستین بیست وهشت فصل است zu Laurentianus Nr. 3 (Pizzi) u. a.

7. [4.]

Dasselbe Werk mit gleichem Anfange.

30 Blätter, à 14 Zeilen. Geschrieben von مسعود ابن ابراهیم; Datum: Anfang Raǧab a. H. 722 (16.—25. Juli 1322).

Teile des Evangeliums Johannis etc. auch in Nr. 17, Fol. 41r fg.

8. [37.]

Die Psalmen David's in persischer Übersetzung; vgl. Ethé Bodleiana Nr. 1830.

Anfang: سعادتمند مردی که بتدبیر ظالمان نرفت.

148 Blätter, à 11 Zeilen.

9. [42.]

Dasselbe Werk in anderer Übersetzung. کتاب زبوران داود; vgl. Ethé Bodleiana Nr. 1827 fg.

Anfang: خوشا مردی آنچه نرفت بمشورت ظالمان.

Fol. 10r fg., à 13 Zeilen. Den Inhalt der vorhergehenden Blätter habe ich nicht notiert.

---

1) من توماجان ارمنی از شهر حلب نبشتم این انجیل متی مبارک در این شهر عظیم رومه این روزکار کلیمنطوس عظیم الکهّان; man kann hiernach wohl kaum an Aleppo als Wohnort des Schreibers denken, wie bei Mai steht. Ein توماجان (häufiger armenischer Name) schrieb auch die pers. Hs. Bodl. Nr. 1915.

10. [61.] (Jüdisch-persisch.)

Persische Pentateuchübersetzung in hebräischer Schrift, versweise auf den Originaltext folgend; vgl. zu der wichtigen Handschrift Guidi Di una Versione persiana del Pentateuco in den Rendiconti della R. Accademia dei Lincei, Classe di Scienze morali, storiche e filologiche 1885 S. 347 fg.

Anfang: בְרֵאשִׁית .... באוולין אפריד כֿודאי מר אן אסמאן ומר אן זמין.

364 Blätter.

11. [5.]

Ein christlicher Katechismus unter dem Titel انتخاب عقايد وعمليات دين عيسويان in Fragen und Antworten, vgl. Pertsch Berlin Nr. 1098, San Marco (Venedig) Nr. 110 [85. 8, 1]; in türkischer Übersetzung San Marco (Venedig) Nr. 108 [185. 4, 2].

Anfang: فصل اوّل در باب نشان عيسويان

س عيسوى هستيد

ج آرى بعنايت خدا

س چرا ميگويند بعنايت خدا

ج زيراكه مخص

85 Blätter, à 10 Zeilen. Geschrieben von مولانا محمّد قاسم ابن مولانا ميرزا على اصفهانى; Datum: 7. Ramaḏān a. H. 1029 (6. August 1620).

12. [7.]

„Schrift Petrus della Valle's an Mir Muḥammad 'Abd-ul-Vahhâbî über einige Sachen des christlichen Glaubens“: [„des Jerusalemreisenden“] رسالهٔ بطرس دلّا والّى المقدسى [„des Patriciers, vom römischen Papste“] بيگزادهٔ از ريم پاپا بجانب خدام سيادتپناه مير محمّد عبد الوهابى در بعضى امور دين مسيحيان. Von späterer Hand ist از ريم پاپا[1] durchstrichen und رومية كبرىٰ darüber geschrieben worden (vgl. Nr. 27a). Vgl. 69, 1.

Anfang: بعد ما برضمير منير مهر تنوير پوشيده ومخفى نماند كه.

34 Blätter, à 10 Zeilen.

1) Wo stammt die Form ريم her?

13. [44.]

Padre Geronimo Xavier's, S. J., „Die Wahrheit zeigender Spiegel“ آئینهٔ حقنما; vgl. Rieu Brit. Museum I, 4a, Paris Nr. CLIV, 3.

Anfang: آئینهٔ حقنما که در آن گذارش می‌یابد آنچه دین عیسویان می‌آموزد.

348 Blätter, à 14 Zeilen. Datum: 1609 n. Chr.

14. [47.]

Desselben Autor's Abkürzung dieses Werkes خلاصهٔ کتاب گرامیٔ آینهٔ حقنما از دین عیسویان; vgl. Rieu Brit. Museum I 4b, Dorn St. Petersburg Kais. öffentl. Bibl. S. 243 fg. Nr. CCXLIX, San Marco (Venedig) Nr. 110 [85. 8, 2].

Anfang: حمد بیحد وثنای بی‌احصا خداوندی‌را که گذارش شکر عطایای او مستلزم ازدیاد نعمتست.

129 Blätter, à 8 Zeilen. Europäische Hand.

15. [48.]

Desselben Autors aus dem Portugiesischen ins Persische übersetzte Lebensbeschreibung Christi (داستان مسیح); vgl. Rieu Brit. Museum II S. 3, de Lagarde Pers. Studien S. 4 Anm. 5.

Zu Anfang unvollständig, daher ohne Titel; beginnt mit den Worten: برای خواهش پرستیدن آنکه اورا از عنایت خدا وآنست که. Die 4 Abschnitte, in die das Werk eingeteilt ist, handeln I در طفولیت او II ,در معجزها وتعلیم او III ,در جفاها ومحنتها ومرگ او IV در برخاستن او از قبر.

136 Blätter, à 15 Zeilen.

16. [49.]

Eine Abhandlung über die Lehren des Christentums, von (?) خلیفه پولوس سپرمل auf Befehl des Šâh 'Abbâs (I) von Persien verfasst: رساله در بیان اعتقادات ومذهب کلمهٔ حضرت عیسی

اللّه عیسوی کما هو ینبغی فی اعتقادهم خاصه وخلاصهٔ عن دودمان پیغمبران (sic) مقدّس تصنیف خلیفه پولوس سپرمال بحسب اشاره وفرمان همایون اشرف شاهنشاه ظلّ آلهی عالمپناهٔ (sic) شاه عبّاس ترتیب داده بعرض رساند.

Anfang: ستایش بی‌آلایش عتبهٔ بارگاه جلال وکبریای آن مالکی الملکی‌را سزاست.

114 Blätter, à 14 Zeilen.

17. [52.]

Eine Abhandlung gleichen Inhalts in Fragen und Antworten.

Anfang: آغاز میکنم من این رسالهٔ مختصررا بنام اللّه تعالی سبق I beginnt: سبق I, باب. اگر دانشمندی بخواند تا بداند اوّل حکایت خدایتعالی سوال خدایتعالی چیست جواب خدایتعالی روح است نهایت خوب.

Fol. 1 fg., à 15 Zeilen. Datum: 1746 n. Chr.

Es folgen 5 Seiten Verse; darauf von Fol. 41r Teile des Evangeliums Johannis in persischer Übersetzung etc.

18. [57.]

1. „Erbauliche Betrachtung (نصیحت) über den Tag der Beschneidung und Namensgebung Christi“, augenscheinlich auf Grund eines europäischen Originals: نصیحت در روزی که حضرت عیسی‌را ختنه کردند واسم گرامیٔ او موسوم به ایشوع شد بعد از آن که صبی وکودکرا ختنه کرده شدی اورا ایشوع نامیده شد.

Fol. 1—353r, à 11 Zeilen.

2. „Erbauliche Betrachtung über den gesegneten Tag der heiligen, hohen Therese“ نصیحت در روز مبارک ترسیاء مقدّسهٔ معظمه.

Anfang: وقتی که حضرت داود وپیغمبر بتمام توجّه دل در عبادت الهی فکر واندیشه نمود.

Fol. 358 fg. Unvollendet.

19. [59.]

Thomas von Aquino's „Summa de veritate catholicae fidei contra gentiles" in persischer Übersetzung (vgl. Mai Nr. LIX).

Anfang: در باب حقیقت قطولیکیه ضدّ اضلال امّتان در ضلالت‌آباد نشینان.

583 Blätter, à 18 Zeilen.

Vgl. noch Nr. 73, 2.

Islamische Theologie.

20. [55.]

Persische Übersetzung des Qorâns.

Anfang: سورة الفاتحة بنام خدای مهربان روزی دهنده عیب پوشانده. (sic)

1126 Blätter, à 10 Zeilen.

21. [51.]

Persische Übersetzung des Qorâns in lateinischer Transscription, von einem Italiener geschrieben.

Anfang: SURET ELFETA
BISMILLA *elraman elreim*
Benomi Joda meherabon ruzi deende aib puciende.

680 Blätter, à 29/36 Zeilen.

22. [11.]

Streitschrift gegen die christliche Religion, betitelt „Die göttlichen Strahlen zur Widerlegung der christlichen Irrtümer" كتاب اللوامع الربّانى فى ردّ شبه النصرانى (die Handschrift hat den Titel fehlerhaft), von احمد بن زين العابدين العلوى im Muḥarram 1031 a. H. (begann am 16. Novbr. 1621) verfasst. Vgl. Martyn Controversial Tracts on Christianity and Mohammadanism, Cambridge 1824, S. XLI fg. (Lee), wo eine Cambridger Handschrift (Public Library, Ll 6, 28—29) erwähnt wird (vgl. jetzt Browne Univ.-Bibl. Cambridge Nr. 8 und 7).

Anfang: لحمد لله الذى هدينا لهذا وما كنّا لنهتدى لولا ان هدينا الله (Qorân 7, 41) مخفى نماند.

194 Blätter à 11 Zeilen. Geschrieben von Muḥammad Bâqir ibn 'Alî aus Isfahân; Datum: 5. Ramaḍân 1031 (14. Juli 1622).

Eine andere Streitschrift Nr. 72, 5.

23. [15.]

„Sammlung des 'Abbâs" جامع عبّاسى, von بهاء الدين محمّد العاملى auf Befehl Šâh 'Abbâs des Grossen verfasst; vgl. Pertsch Berlin Nr. 201, Ethé Bodleiana Nr. 1784, Browne Univ.-Bibl. Cambridge Nr. 25.

Anfang: لحمد لله ربّ العالمين الخ وبعد چون توجّه خاطر ملكوت ناظر اشرف اقدس كلب استان على بن ابى طالب عليه السلام شاه عبّاس لحسينى الموسوى الصفوى بهادر كه.

168 Blätter, à 14 Zeilen. Geschrieben von ملّا عبد لحسين im Ramaḍân 1045 a. H. (begann am 8. Februar 1636) in Ḥaidarâbâd.

24. [34.]

1. كتاب استوانامه, nach Paris Nr. 24, 1 (S. 272) von Amîr Ghiyâṯuddîn (Verfasser des زبدة الاخبار, Rieu Brit. Mus. I, 122ª ?)

Anfang: الحمد لله ربّ العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين الخ (Qorân Sûre 1).

Fol. 13ʳ—128ʳ, à 17 Zeilen. Am Schlusse findet sich folgendes Rubâ'î:

اينست كتاب استوانامه بنام
اعلام كنندهٔ بهشت ودوزخ تمام
هركس بخواند اين كتاب از سر صدق
داند همه ارواح كجا كرد مقام

2. Eine Abhandlung über die Eigenschaften Gottes; vgl. Ethé Oxford Nr. 1270, 2.

Anfang: لحمد لله ربّ العالمين والصلوة على خاتم النبيين الخ امّا بعد كلمهٔ چند مبنى بر بيان صفات بارى تعالى.

Fol. 129r—140, à 13 Zeilen. Am Schluss das Datum فی سنهٔ ۱۰۴۳ (begann am 8. Juli 1633).

Dazu von einer anderen Hand:[1])

عاشقان دین حق هم بار خوانند این کتاب
دارم امّیدی که خوانند بهر ما امّ الکتاب سنه ۱۰۴۴

Ethik.

25. [32.]

Ein am Anfang und Ende unvollständiges Werk ethisch-philosophischen Inhalts. Die letzte مقاله führt die Nummer 20. Es beginnt in der dritten; مقالهٔ چهارم در رعایت بارعیت, مقالهٔ ششم (Hs. پنجم) در پنجم در بشریت واختلاف حالات, مقالهٔ هفتم در مرتبهٔ مردم, اعتبار موجودات etc.

18 Blätter.

26. [40.]

„Die Ethik des (d. h. ihm gewidmet) Naṣiruddîn (von Quhistân)“ کتاب اخلاق ناصری von نصیر الدین محمّد بن محمّد بن الحسن الطوسی; vgl. Pertsch, Berlin Nr. 268 fg., Gotha arab. Handschr. V S. 494 Nr. 22***, Ethé Bodleiana Nr. 1435 fg., Salemann et V. Rosen St. Petersburg Univ.-Bibl. S. 12 Nr. 349, Browne Univ.-Bibl. Cambridge Nr. 124.

Anfang: حمد بی‌حدّ ومدح بی‌عدّ لایق حضرت عزّت مالکی الملکی باشد.

255 Blätter, à 15 Zeilen. Schreiber: شوقی التوقی, Ort: Baghdâd, Datum: Šawwâl a. H. 869 (begann am 27. Mai 1465).

Vgl. auch Nr. 69, 3; 70, 1; 70, 2; 73, 4; 77, 1.

Logik s. Nr. 72, 2; 72, 3; 72, 4; 76, 8.

Recht s. Nr. 76, 2.

---

1) Orientalische Kopisten sind nicht so materialistisch wie mittelalterliche Mönche (vgl. auch die Schreiberverse Nr. 33, 53); am gleichen Tage, als ich den obigen Schlussvers abschrieb, hatte Herr Prof. Zangemeister in einem Palatinus (Pal. Lat. 1683) den folgenden gefunden:

Finito libro reddatur gloria Christo,
Finito libro reddatur cena magistro.

Astronomie, Astrologie und Magie.

27a. [9.]

Persische compendiöse Uebersetzung von P. Christophorus Borrus', S. J., lateinischer Schrift über das neue Weltsystem nach Tycho de Brahe und den übrigen neuen Astronomen durch Petrus della Valle, Goa 1624 n. Chr. از رسالهٔ پادری خریستفروس بورس عسوی [sic] در توقیف جدید دنیا بقول تیخون براهه ومنجمان متاخرین دیگر مختصری که اورا الفقیر الغریب المقدسی [„Jerusalemreisende“] بطرس دِلّا وَالّی مشهور بالبیگزاده [„Patricier“] از رومیهٔ کبری از زبان لاتین بفارسی نقل کرده است در شهر گوه که پای‌تخت پرتگیزیان در هندستانست سنهٔ ۱۶۲۴ المسیحیه. Dazu eine italienische Übersetzung, Rom 1631.

Vgl. Nr. 27b.

20 Blätter.

27b. [10.]

Dasselbe Werk, auch äusserlich in der ganz gleichen Ausstattung.

27 Blätter.

28. [18.]

„Tafel der Kenntnis der Horoscope[1]) des Mondes in den zwölf Zeichen des Tierkreises“ جدول معرفت اختیارات قمر در بروج اثنی عشر, zur Linken mit lateinischer Übersetzung. Es folgen andere astronomische Tafeln.

19 Blätter.

29. [67 = Mai, Turc. 35.]

Abhandlung über den Kalender in 16 Kapiteln رسالهٔ تقویم وبه نستعین.

Anfang: الحمد لله ربّ العالمین الخ امّا بعد این رسالهٔایست در دانستن تقویم مشتمل بر شانزده باب.

Vgl. Nr. 70, 3.

14 Blätter, à 8 Zeilen. Am Schluss: تمت الکتاب مقابله شد در حضور بیگزاده.

---

1) Vgl. علم الاختیارات bei Ḥâjî Chalfa I Nr. 267.

30. [68 = Mai, Turc. 37.]

1. „Die zwölf Zodiacalsterne“ دوازده برج فلک الافلاک. خداوندش مریخست وبرج طالع حمل beginnt mit den Worten نر است وآتشی وطبع وی گرم است.

36 Blätter, à 9 Zeilen.

2. Das Gedicht „Der Crême des Wahrsagens“ von Maulânâ Ma'nâ کتاب زبدهٔ رمل از جملهٔ تصانیف مولانا معنی. Identisch mit Kairo S. 513 Z. 9 (l. dort راهبر)? Ein anderes gereimtes Werk über den Gegenstand z. B. bei Rieu II 801a Nr. V.

Anfang: هر کرا عشق راهبر باشد ۞ کار او سر بسر جو زر باشد. In 16 Abschnitten: الثانی در صفت, الاوّل در صفت لحیان قبض الداخل etc. Zum Schluss: اندر بیان شرح بیوت.

11 Blätter, à 9 Zeilen. Dieselbe Hand wie Nr. 1.

31. [81.]

Naṣîruddîn Tûsî's astronomische Tafeln زیج ایلخانی; vgl. Ethé Bodleiana Nr. 1513, Pertsch Berlin Nr. 336, Pizzi Laurentiana Nr. 25.

Anfang: الحمد لله الخ بعد از سپاس وستایش حق عزّ وعلا. Schliesst ohne Schlussbemerkung mit der Tafel باقی ودرود جدول تسییرات وانتهاات وفردارات.

138 Blätter, Folio. Schöne Schrift.

Astronomisches noch in Nr. 69, 2; 70, 3; 71, 2.

32. [17.]

Ein Traumbuch: (?) هذا کتاب خوابنامهٔ حضرت فوراة von نصر الدین حسن علی بن مجد الدین حسن نافجی. Ich finde das Werk nicht bei Bland JRAS. Vol. XVI (1856) S. 118 fg.

Anfang: سپاس وستایش بی منتها پروردگاریرا که آفریدگار ارض وسماست وما بینهما وما تحت الثری

94 Blätter, à 10 Zeilen.

33. [20.]

Abhandlung eines Anonymus wohl über Kabbalistik nach einem indischen Original. Der مترجم كتاب (Fol. 1[r] unten) bearbeitete das hochgeschätzte Sanskritwerk دامرن دمحاسا, das von der علم وهم und der علم سروده handelt; weiterhin ist auch von علم ضمير die Rede.

Anfang: حمد وثنا آن خدائیرا كه چندين هزار صنايع وبدايع از كتم عدم در حيز وجود آورد وساحت علویرا باجرام نورانی بياراست.

56 Blätter, à 15 Zeilen. Schreiber: ملا جمال بن محمد بهرام نيريزى, Datum: Lâr, Montag den 25. Rağab a. H. 1031 (5. Juni 1622). Am Schlusse der Vers:

[1]) غريق رحمت يزدان كسى باد كه كاتبرا بالحمدى كند ياد

Medicin.

34. [38.]

Das fünfte Buch aus dem „Schatz des Chvârezm-šâh" كتاب پنجم از ذخيرهٔ خوارزمشاهى über die Fieber und ihre Heilung; vgl. Ethé Bodleiana Nr. 1576, Pertsch Berlin Nr. 607[a], Browne Univ.-Bibl. Cambridge Nr. 127, sicher auch Pizzi Laurentiana Nr. 24 (VI. Buch, III. Guftâr etc.); s. zu dem Werke auch Horn WZKM. 4, 131 fg.

Anfang: اندر شناختن تب واجناس وانواع واسباب علامات وعلاج آن.

131 Seiten, à 17 Zeilen. Datum: 8. Rebí' I a. H. 963 (21. Januar 1556).

Vgl. noch Nr. 74, 1.

---

1) In der Dorpater türkischen Handschrift (Univ.-Bibl.) Nr. 114 hat *a* die Fassung: هزاران رحمتها بر آن كسى باد.

Lexikographie und Grammatik.

35. [6.]

Persisch-italienisches Wörterbuch (vgl. Mai Nr. VI).

Anfang: باب الف فصل الف

Principio ابتدا

Parti plurali اجزا

Pagamento Solutio latine ادا

Am Schlusse ein genaues Verzeichnis der italienischen Worte von anderer Hand.

279 Blätter.

36. [21.]

Persisch-persisches Wörterbuch mit hübschem Ta'liqtitel am Schlusse: اسم این کتاب فرهنگ است ونیز لغت فارسی میگویند. Ohne jede Vorrede und Schluss. Salemann führt Mél. asiat. IX S. 509 Nr. 7 fg. eine Reihe Lexica mit dem Titel فرهنگ an, ist die vatikanische Handschrift mit einem derselben identisch?

Anfang: آب چهار معنی دارد اوّل معروف است دوم بمعنی
رواج ورونق وجاه وعزّت وآبرو آمده سیم طرز وروش باشد چهارم
نام سیم ماه تابسان شد

ابا بمعنی آش باشد

Letzter Artikel: یهودانه پارچهٔ زردیرا گویند که یهودان بر
جامهٔ خود دوزند تا از مسلمان متمیّز گردند وآنرا غیار نیز
خوانند تمّت الکتاب بعون الله الوهّاب

315 Blätter, à 16 Zeilen.

37. [22.]

Persisches Wörterbuch (*Luγat-i furs*) des Asadī
کتاب لغة فرس تصنیف حکیم اسدی خواهرزادهٔ حکیم ابو القاسم
منصور فردوسی رحمة الله علیه. Einzige bislang bekannte Handschrift des ältesten, auf uns gekommenen persischen Originalwörterbuches; vgl. de Lagarde Persische Studien S. 38 Nr. 28, Salemann Mél. asiat. IX S. 507 Nr. 3. Ich bereite eine Aus-

gabe dieser wertvollsten Handschrift der persischen Sammlung des Vatikans vor.

Anfang:[1]) بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله ربّ العالمین والصلوة
والسلام علی خیر خلقه محمّد وآله الطیّبین الطاهرین بعد ما [sic]
کتابٌ لغت فرس لسان اهل البلخ وما ورا النهر وخراسان وغیرهم
والله الموفّق ابتداء این کتاب بر حروف تهجّی نهاده شد امّا
چند حروف هست که لغت در آن نیست

باب الالف والا بلند وبامرتبت بود وباگهر رودکی گوید

چو هامون دشمنانت پست بادند
چو گردون دوستان والا همه سال

آسا باز شدن دهن باشد بهرامی گوید

چنان نمود بما دوش ماهِ نودیدار
چو ماهِ نو که کند وقتِ خواب خوش آسا

آسا دیگر بار مانند بود چنانکه گویند شیرآسا وحورآسا خفّاف گوید

بزمِ خوبِ تو جنّت المأوی مثلِ ساقیّ تو حورآسا

کمرا جائی بود که چهارپای دوش کنند

کندا جادو بود ودانا وصاحبرای

بالا جنیبت بود فردوسی گوید

بفرمود تا اسپرا زین نهند ببالای او زین زرّین نهند

رخشا درخشنده بود وروشن دقیقی گفت

جمالِ گوهرآگینت چو زرّین قبلهٔ ترسا
گهر بمیانِ زر اندر چنان چون زر بُود رخشا

73 Blätter, à 21 Zeilen; die Stichworte und die Namen der citierten Autoren sind rot geschrieben, die meisten Stichworte

1) Da die Ausgabe noch nicht so bald erscheinen wird, gebe ich als Specimen ein längeres Stück des Anfangs als sonst. — Inzwischen hat doch der Druck begonnen in den Abh. d. GgG. (Korr.-Note).

oder Verse mit roten Linien umzogen. Gutes, altes, aber nur spärlich mit diakritischen Punkten versehenes Naschi. Der einstige Titel in einem bunten ausgemalten Arabeskenkreise auf der Mitte des ersten Blattes ist hoffnungslos verwischt, man liest nur noch هذا كتاب; eine spätere Hand hat das oben erwähnte تصنيف حكيم اسدى الخ daneben notiert. Auf Fol. 44 nennt sich, als an der einzigen Stelle, der Autor: اسدى مصنّف گويد در كشاسف نامه. Datum der Handschrift: Donnerstag, den 9. Muḥarram a. H. 733 (30. September 1332); Schreiber: عبد الرحمن بن احمد عبد الرحمن بن احمد بن الطهير.

38. [23.]

Das arabisch-persische Wörterbuch كنز اللغات des Muḥammad ibn 'Abd ul-Châliq ibn Ma'rûf; vgl. Pertsch Berlin Nr. 46, 6, Ethé Bodleiana Nr. 1670, C. Salemann et V. Rosen St. Petersburg Univ.-Bibl. S. 18, Nr. 377, Browne Univ.-Bibl. Cambridge Nr. 155 fg., Rieu Suppl. Pers. Man. Nr. 173.

Anfang: جواهر كنوز لغات حمد وستايش بارگاه حضرت متكلّمى كه زبان اصناف آدميان را كليد گنجخانهٔ سخن گردانيد.

Nicht ganz vollständig, mit der Überschrift باب الياء مع اليا abbrechend.

464 Blätter, à 18 Zeilen. Auf einem Vorsetzblatte hat Jemand die Geburt zweier Söhne eingetragen: 1. مولود فرزند اعزّ يحيى الشهير بزاهد در اوّل شب دوشنبهٔ هجدهم شهر ذى القعدهٔ سنهٔ ۹۹۷ در راه استنبول در قصبهٔ لاديك خبر تعجّب اثر تولّد فرزند مذكور بفقير رسيد, der تاريخ des Ereignisses war بحمد الله كه يحيى را خدا داد; 2. مولود فرزند دلبند يونس در نصف الليله شنبهٔ هفدهم شهر ربيع الاوّل سنهٔ الف. Darunter von einer anderen Hand من متملّكات العبد الاقلّ نور الدين محمّد الموسوى الطبيب.

39. [69 = Mai, Turc. 42.]

Surûrî's (بندهٔ شاهى جانى محمّد قاسم بن حاجى محمّد كاشانى المتخلّص بسرورى) Wörterbuch مجمع الفرس, und zwar

in der zweiten, vom Verfasser besorgten Ausgabe; vgl. Ethé Bodleiana Nr. 1732 fg., von Rosen St. Petersburg Inst. d. L. or. Nr. 118/119, C. Salemann et V. Rosen St. Petersburg Univ.-Bibl. S. 18 Nr. 189*, 935, Browne Univ.-Bibl. Cambridge Nr. 142 (auch 2. Ausgabe?).

Anfang: ابتدای کلام هر دانشمند سخنور وانتهای سخن هر خردمند هنرپرور شایسته وسزاوارست که; der zweiten Vorrede بر ضمیر اکسیر تاثیر مطالعه‌کنندگان که چشمهٔ حیات طبعشان از غبار ملال مصول باد.

574 Blätter, à 15 Zeilen. Datum: a. H. 1031 (begann am 16. November 1621).

40. [Turc. 45.]

Persisch-arabisches Wörterbuch, کتاب الفاظ in der Handschrift betitelt.

Anfang: حمد وثناء مبدع (so) بی‌آلت ومخترع بی‌غرض وعلت‌را ودرود بر سید انبیاء خلاصهٔ اصفیا وبرگزیدهٔ هر دو سرا محمد.

Nach Ethé Bodleiana Nr. 1684 führt das Werk den Titel: تحفة الصبیان (also = Nr. 100 bei Salemann Mél. asiat. IX, 547?) und sein Verfasser den Namen Šaich Yûsuf; Pertsch Berlin Nr. 164 und Browne Univ.-Bibl. Cambridge Nr. 169 haben weder Titel noch Autor. Vgl. auch San Marco 85. 6 = Nr. 42 (Assemani). Die vicekönigliche Bibliothek zu Kairo verzeichnet das Werk zwei Mal als رسالة فی بیان مفردات ومرکبات اللغات الفارسیة ('Alî Efendi Ḥilmî S. 436).

57 Blätter, à 8 Zeilen. Datum: a. H. 943 und 954 (beide Jahre stehen am Ende), begannen am 20. Juni 1536 bezw. 21. Februar 1547.

41. [Turc. 56.]

Dasselbe Werk mit fast durchgehender türkischer Interlinearübersetzung, zum Schluss auch mit lateinischer.

Anfang:

حمد، وثنا، مبدع، بی‌مثال، ومخترع، بی‌غرض،
شکر دخی دعا یرادجی مثالسز دخی دوروجی غرضسز

وعلت‌را، ودرود، بر سید انبیا،
دخی علتسز ایچون دخی اسنلک نبیلرک سیدی اوزرنه اولسون

56 Blätter, à 8 Zeilen. Die ʿ nach jedem persischen Worte in roter Farbe. Vorn steht: هذا كتاب حمد وثنا عربى بودر[1] كتبه الفقير الحقير مصطفى (der also gar nicht wusste, was er abschrieb). Datum: Anfang Rabī' I a. H. 965 (begann am 22. December 1557).

Vgl. auch Nr. 75, 1.

42. [24.]

Grammatik des Joh. Baptista Raymundus, des ersten Europäers, der ein solches Werk für die persische Sprache unternahm (s. Vater-Jülg Litteratur der Grammatiken, Lexika und Wörtersammlungen). Vgl. Mai Nr. XXIV.

43. [54.]

Ein Werk über persische Grammatik كتاب ترجمه عربيتى (?); vgl. Browne Univ.-Bibl. Cambridge Nr. 163 II.

Anfang: شكر وسپاس بى‌قياس بر آن قادرى‌را كه بيكى نظر رحمت خلقرا از.

Das 1. Kapitel enthält ein alphabetisches Verzeichnis der persischen Verba mit türkischer roter Interlinearübersetzung; الباب الثانى فى القواعد; الباب الثالث فى الامثله; الباب الرابع فى الاسماء.

93 Blätter, à 12—15 Zeilen.

Grammatisches noch in Nr. 72, 1; 72, 8.

Prosodie.

44. [Turc. 64.]

1. Saiyid Kamāluddīn Abul Faḍl Hubaiš ibn Ibrāhīm ibn Muḥammed al-Kamālī at-Tiflīsī's كتاب بيان القافيه, das ich bei Ḥājī Chalfa unter den Werken dieses Autors nicht erwähnt finde. Es ist unter ابو المظفر قلج ارسلان verfasst worden. Vgl. Kairo Pers. Handsch. S. 438 Z. 10 fg.

---

1) Dachte er an Waṭwāṭ's Werk in seiner ursprünglichen Fassung, Ḥājī Chalfa III, Nr. 4643?

Anfang: سپاس وشکر خدائرا کی از علم ودانش مارا بهره داد وراه راست نمود.

Fol. 1—70r, à 8 Zeilen. Datum: Sonnabend, letzter Rabî' II a. H. 866 (30. Januar 1462).

2. در بیان عروض (arabisch).
Fol. 71.

3. المطلع والترصیع (Prosa und Verse).
Anfang:

ای فلکرا هوای قدر تو بار وی ملکرا ثنای صدر تو کار

Fol. 71r fg., à 15—16 Zeilen.

4. قال الحشو القبیح.

Anfang: قهرت از مجتهد شود برد آسمانرا بیسخن وبیکار
Fol. 86r.

Briefsteller und Schriftstücke.

45. [47.]

„Die Feinheiten der Briefstellerei" دقائق الانشا, von رنجهورداس ولد رنجیت رای کایهٔ ساکن دار السرور جونپور; vgl. Ethé Bodleiana Nr. 1403, Pertsch, Berlin Nr. 1063.

Anfang: حمد وافر وثنای متکاثر نثار بارگاه صانعیست که شاهدان.

168 Blätter, à 12 Zeilen; deutliches indisches Ta'lîq. Schreiber: میر عزیز الله, er machte die Abschrift auf Geheiss des صاحب اعلیمناقب کرفس صاحب, also eines Europäers, in Farruchâbâd. Datum: 14. Ša'bân a. H. 1198, dem 25. Regierungsjahre 'Âlam Šâh's, (3. Juli 1784).

Die Handschrift ist in rote Leinwand eingenäht.

46. [31.]

Schreiben des Šâh's Husain an Papst Innocenz XII. mit italienischer Uebersetzung dabei. Schönes Ta'lîq.

47. [33.]

Ein Fascikel von Briefen und Dokumenten.

Geschichte und Geographie.

48. [16.]

„Das Mark der Geschichten" کتاب لبّ التواریخ از زمان آدم تا پادشاهئ شاه طهماسب الحسینی von Amîr Yaḥyâ ibn 'Abd al-Laṭîf al-Qazvînî; vgl. Pertsch Berlin Nr. 413, Ethé Oxford Nr. 88, C. Salemann et V. Rosen St. Petersburg Univ.-Bibl. S. 18 Nr. 177*.

Anfang: حمد وسپاس خدایراست که سلاطین جهان بر آستان عظمتش کمینه بندگان اند.

233 Blätter, à 15 Zeilen; vollendet am 1. Ǧumâdâ I a. H. 986 (6. Juli 1578).

Vgl. auch nur 77, 2.

49. [66 = Mai, Turc. 32.]

Abul Ḥasan Ṣâ'id ibn 'Alî al-Ǧurǧânî's „Wege der Reiche", vgl. Ethé Bodleiana Nr. 413.

Anfang: سپاس وستایش خدایرا که مارا بخرد مخصوص گردانید ومنزلت مارا از دیگر حیوانات درگذرانید.

89 Blätter, à 15 Zeilen.

Poesie.

50. [27.]

Niẓâmî's „Chosrau und Šîrîn" خسرو وشیرین نظامی; vgl. Pertsch Berlin Nr. 719, 2 u. ö., Ethé Bodleiana Nr. 585, 2 u. ö., Pizzi Laurentiana Nr. 6, 2.

Anfang:

خداوندا در توفیق بگشای نظامیرا ره تحقیق بنمای

218 Blätter, à 14 Zeilen in 2 Kolumnen. Vorn steht hinter dem Titel: قیمت ١v١.

51. [13.]

Sa'dî's Gulistân.

Anfang:

منّت خدایرا عزّ وجلّ که طاعتش موجب قربتست

110 Blätter, à 9 Zeilen; ohne jede Schreiberangabe.

52. [36.]

Dasselbe Werk.

113 Blätter, à 11 Zeilen. Datum: Letzter (سلخ) Rebí' I a. H. 1066 (27. Januar 1656).

53. [43.]

Dasselbe Werk.

78 Blätter, à 15 Zeilen. Schlussbitte des Schreibers:

هر که خواند دعا طمع دارم زآنکه من بندهٔ گنهکارم[1]

54. [58.]

Dasselbe Werk, der Anfang fehlt.

107 Blätter, à 13 Zeilen von Fol. 2 an. Schreiber: المحتاج الى رحمة رزاق القديرى بن على حمزه. Datum: Dienstag, Anfang Sefer 951 a. H, (also 29. April 1544).

Auf Fol. 1r war Šamsí's didaktisches Gedicht, das „Buch der zehn Vögel" كتاب ده مرغ شمسى (türkisch), angefangen (vgl. Pertsch Gotha Nr. 10, 5).

Anfang:

آيت فتح وظفردر اى حكيم بشلد بسم الله رحمن الرحيم

55. [62.]

Dasselbe Werk, vorn und hinten fragmentarisch.

185 Blätter, à 11 Zeilen.

56. [80.]

Dasselbe Werk.

129 Blätter, à 12 Zeilen.

Gulistán auch in Nr. 75, 2.

57. [14.]

Sa'dí's Bostân.

Anfang:

بنام خداوند جان‌آفرين حكيم سخن در زبان آفرين

123 Blätter, à 15 Zeilen in 2 Kolumnen.

58. [75.]

Dasselbe Werk.

263 Seiten, à 17 Zeilen. Datum: 5. J̌umâdâ II a. H. 1149 (11. Oktober 1736).

---

1) Derselbe Vers in der Handschrift 22—85. 4 von San Marco (Venedig), s. auch Pertsch Gotha Arab. Handschr. Band V S. 512.

59. [28.]

Hâfiẓ's Dîwân mit dem üblichen Anfang.

Auch Propaganda J. II. 7, San Marco (Venedig) Nr. 138—85. 6.

152 Blätter à 11 Zeilen.

60. [35.]

Dasselbe Werk.

211 Blätter, à 13 Zeilen. Datum: Ḍilqa'da a. H. 975 (begann am 28. April 1568).

Gedichte von Hâfiẓ auch in Nr. 74, 2.

61. [72 = Mai, Turc. 51.]

Ǧâmî's Maṯnawî „Jusuf und Zuleicha" يوسف وزليخاى شيخ الاسلام; vgl. Ethé Bodleiana Nr. 894, 8 etc.; Pertsch Berlin Nr. 876, 4 etc.

Anfang:

آلهى غنچهٔ اميد بگشاى گلى از روضهٔ جاويد بنماى

130 Blätter, à 15 Zeilen.

62. [25.]

Hâtifî's „Leilâ und Maǧnûn" كتاب ليلى ومجنون، مولانا هاتفى; vgl. Pertsch Berlin Nr. 903 fg., Ethé Bodleiana Nr. 996 fg., Bibl. Barberini (Rom) VII 48 Nr. 3[1]).

Anfang:

اين نامه كه خامه كرد بنياد توقيع قبول روزيش باد

29 Blätter, à 19 Zeilen in 4 Kolumnen; mit bunten Bildern.

---

1) Die Bibliotheca Barberini im Palazzo Barberini besitzt nach ihrem handschriftlichen Kataloge nur die folgenden persischen Handschriften:

VII 33: Eine persische Übersetzung des Evangeliums des Matthäus.

VII 46: „Tractatus de astronomia".

VII 48: Eine sehr hübsch geschriebene Sammelhandschrift in schönem Einbande, enthaltend:

1. سفرنامه von Ǧunâbâdî (Qâsimî Ǧunâbâdî starb 979 a. H.).
2. هفت منظر von Hâtifî; vgl. Ethé Bodleiana Nr. 1016.
3. ليلى ومجنون von Hâtifî.

Datum nach Nr. 1: a. H. 967 (begann am 3. October 1559), nach 2: 15. Ḍilḥiǧǧa a. H. 967 (6. September 1560). Schreiber (nach 2): محسن بن لطف الله معاذ الحسينى (die ganze Handschrift ist von derselben Hand geschrieben).

63. [60.]

'Ârifî's Ḥâlnâma oder „Ball und Schläger“ (گوی وچوگان); vgl. Ethé Bodleiana Nr. 872/73, Browne, Univ.-Bibl. Cambridge Nr. 283, Rieu Suppl. Pers. Cat. Nr. 283.

Anfang:

زان پیش که حسب حال گویم[1]) از صانع ذو الجلال گویم

46 Blätter, à 10 Zeilen; hübsch geschrieben.

64. [79].

Ghanîmat's Maṯnawî (مثنوئ غنیمت) Nairang-i 'išq („Liebeszauber“); vgl. Ethé Bodleiana Nr. 1153, Palmer Cambridge King's Coll. S. 122/23 Nr. 120.

Anfang: بنام شاهد نازک‌خیالان عزیزخاطر آشفته‌حالان

50 Blätter, à 15 Zeilen. Datum: 15. Regierungsjahr Muḥammed Šâh's (also 1732/33, kaum 1819/20 n. Chr.) in Burhânpûr. In roter Leinwand; vorn steht fälschlich darauf „Diwan Gunimut“.

VII 49: مثنوئ مولا[نا] جلال [الدین رومی]. Datum: فی یوم الاربعاء من اواخر شهر رجب a. H. 849 (27. Oktober 1445); Ort: Mešhed. Schreiber: علی بن محمّد محمود لحافظ الاصفهانی, nach dem dritten Buche nennt er sich: علیشاه حافظ بن محمّدشاه الاصفهانی.

Ich erwähne hier noch VII 74, das mit einem armenischen Schriftstücke beginnt („Fu scritta l'anno 754 Era Armena, di Christo 1305“). Darauf folgen „Characteres intexti paludamento purpureo quo amictus Carolus Magnus Aquisgrani. Miserat illud dono Aaron Rex Persarum. D. Sgambetus“, und zwar Fol. 2—11 in Duplikat. Die arabische (kufische) Inschrift: ما عمل بالخزانة الملكية المعمورة بالسعد والاجلال الخ stimmt zufolge einer Vergleichung durch Herrn Prof. Guidi genau zu derjenigen auf dem kaiserlichen Purpurmantel zu Wien aus dem Jahre a. H. 528 (Fr. Bock, Die Kleinodien des heiligen römischen Reichs deutscher Nation, Wien 1864, Tafel VI Figur 8, Text S. 29), es wird also eine Verwechselung mit Harûn al-Rašîd's Geschenken an Karl den Grossen vorliegen. Ein Purpurgewand wird unter diesen auch nicht erwähnt, vgl. Abel-Simson Jahrbücher des fränkischen Reiches unter Karl dem Grossen, Band II, oder von Schack Mosaik S. 337/338). In Aachen befindet sich nach gütiger Mitteilung des Herrn Archivars Dr. Pick nichts Ähnliches. — Der Sammelband enthält noch weitere Copien arabischer Inschriften aus Marseille, Avignon etc., aus der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts.

Ein Portrait des Grossmoghuls J̌ehângîr aus dem Vorzimmer des Arbeitssaales der Bibliotheca Barberini hat die Zeitschrift „Vom Fels zum Meer“ zur Veröffentlichung von mir angenommen.

1) Fehlerhaft 'Ali Efendi Ḥilmî, Kairo'er Verzeichnis S. 444 unten.

65. [76.]

Ein als von Chosrau, Širîn und Ferhâd handelnd bezeichnetes Gedicht. — Anfang:

معانی‌را بدو ده سربلندی سعادت‌را بدو کن نقشبندی

بچشم شاه شیرین کن جمالش که خود بر نام شیرینست فالش

Die Geschichte von Chosrau (auch Farhâd) und Schîrîn ist ein beliebtes Thema persischer[1]) Dichter gewesen, vgl. die Werke:

FŠ. Vaḥšî (Ethé Bodleiana Nr. 1039, Pertsch Berlin Nr. 18, II, 10, b u. ö.),
FŠ. Kauṭarî (Rieu Brit. Mus. II, 673b),
ChŠ. Qâsimî (vgl. Rieu Brit. Mus. II, 660b),
FŠ. Viṣâl (Sprenger Oudh-Library S. 590 Nr. 566),
SF. Anonymus (Pertsch Berlin Nr. 671 Ende, S. 681 Anm. 1),[2])
ChŠ. Ibrâhîm Adham (Pertsch Berlin Nr. 942),
ŠCh. Amîr Chosrau (Pertsch Berlin Nr. 831),
ChŠ. Šarîf Kâšî (Sprenger Oudh-Library S. 567 Nr. 512),
Š. Sanǰar Kâšî (Sprenger Oudh-Library S. 572 Nr. 523),
ChŠ. Niẓâmî (im „Fünfer"),
ŠCh. Hâtifî (Pertsch Berlin Nr. 906),
FŠ. Âṣafchân J̌a'far (Ethé Bodleiana Nr. 1068, Rieu Suppl. Pers. Cat. Nr. 314, 1 und 315),
ChŠ. Nâmî (Ethé Bodleiana Nr. 1191, Rieu Suppl. Pers. Cat. Nr. 346),
FŠ. 'Urfî (Rieu Brit. Mus. II S. 667b, v. Rosen Petersburg Inst. d. L. or. Nr. 84, 4),
ChŠ. Mašriqî (vgl. Rieu Brit. Mus. II S. 683b),
ChŠ. Šihâb (Rieu, Suppl. Pers. Cat. Nr. 352),
FŠ. Fauqî (Rieu, Suppl. Pers. Cat. Nr. 376 Fol. 295a und 419 IV).

Das vorliegende Werk ist mit keinem der hier genannten identisch, soweit ich deren Anfänge habe einsehen können. Auf Fol. 66 beginnt erst آغاز داستان خسرو وشیرین.

199 Blätter, à 4 Kolumnen auf der Seite mit à 21 Zeilen.

66. [30.]

Ein anonymes Epos جنگنامهٔ کشم („Das Buch vom Kampfe um die Insel Kišm" zwischen Persern und Portugiesen im Jahre 1030 a. H., begann am 26. November 1620). Nach dieser einzigen (?) bekannten Handschrift herausgegeben von L. Bonelli,

1) Auch türkischer, osttürkischer, kurdischer. — Vgl. jetzt Ethé's Verzeichnis, Neup. Litteraturgesch. S. 246/47 (Korr.-Note).

2) Rehatsek Cat. rais. S. 134 Nr. 26, 27 meint wohl nicht Niẓâmî's Werk?

Il Poemetto Persiano جنگنامهٔ کشم, in den Rendiconti della R. Academia dei Lincei, Classe di Scienze morali, storiche e filologiche, VI S. 291 fg.[1])

Anfang: بنام خدای ایزد ذوالجلال خدائی که ویرا نباشد زوال

34 Blätter, à 4 Zeilen (Doppelverse). Datum (nach Bonelli): Muḥarram a. H. 1032 (begann am 5. November 1622).

67. [29.]

Sammelband von lauter einzelnen Versen und Gedichten. 70 Blätter.

Poetisches auch in Nr. 54 (Fol. 1r); 76, 7.

---

1) Ich hatte das mich als Kuriosität interessierende Werkchen, in dem ich nach v. Hammer—Mai allerdings etwas ganz anderes erwartet hatte, bis Fol. 15 (Vers 103) abgeschrieben, als ich von der obigen Ausgabe desselben erfuhr. Aus einer Vergleichung des Bruchstücks meiner eiligen Abschrift, die ich dann natürlich nicht nochmals kollationirt habe, mit dem gedruckten Texte verbessere ich jetzt die folgenden Fehler desselben (der Herausgeber hat den Verfasser eine ganze Reihe Verstösse gegen die Metrik machen lassen, die dieser gar nicht begangen hat, andere, wie z. B. V. 70 a bleiben allerdings bestehen): 5 b سر وسرور جمله; 6 b l. شهنشاهِ [sonst verbessere ich keine Iḍāfen etc.]; 12 b دهر وفلک‌اقتدار [Hs. دهرُ فلکی]; 15 b [s. Anm. b auf S. 303] die Hs. hat ja auch أُجاغش; 16 a سرو قدش; 18 a شه; 19 a بُد از; 20 b بسردی [Druckfehler]; 21 a سپه بد, b دلی st. دمی; 26 b روانه بر [habe ich wenigstens abgeschrieben]; 27 a بد, b [s. Anm. d auf S. 303] die Hs. hat ja auch بُرد; 29 a در نبرد, b دار وخورد [vgl. Anm. e auf S. 303]; 30 a آن کافر; 34 a ترس [Druckfehler]; 38 b آب [Druckfehler]; 49 a أميرى [habe ich abgeschrieben]; 55 b habe ich etwas anders; 61 a جم ونقمه وسیبه; 63 a نبرد [Druckfehler]; 73 a بیسار; 75 a [s. Note m auf S. 303] ich habe mir nichts von کم statt کار notirt; 80 b مرد نامی; 81 a قمباره; 82 a lies کرد, b باز وابست مسنی; 84 b کرد; 85 a ببیششش چه دشمن چه یك برگ کاه; 87 a سپه [bekannter Lurstamm]; 89 a عالمی, b کُد; 97 a حسین صفر. — So werden sich noch andere Irrtümer des Herausgebers nach Vers 103 im Original nicht vorfinden, bei einigen wenigen der mitgeteilten Änderungen könnte ich auch bei meiner nicht für den Druck bestimmten ersten Abschrift einen Lapsus begangen haben. — Das Werk ist von Qadrî auch nach Ethé Neupers. Litteraturgesch. S. 237, 239 (Korr.-Note).

Erzählungen.

68. [78.]

„Die Lichter des Kanopus“ إنوار سهيلى von Kāšifī; vgl. Pertsch Berlin Nr. 1000 fg., Ethé Bodleiana Nr. 431.

Anfang: بسم الخ حضرت حكيم الاطلاق جلّت حكمته كه وظايف لطايف حمد وثنا.

410 Blätter, à 15 Zeilen, dazu am Rande noch je 10 Zeilen. Sehr schön geschrieben; vorn zwei bunte Bilder. Datum: a. H. 936 (begann am 5. September 1529).

Handschriften vermischten Inhalts.

69. [8.]

1. Petrus della Valle's Schrift an Mīr Muḥammad 'Abd ul-Vahhābī (s. Nr. 12).

Fol. 1—39, à 10 Zeilen. Die linke Seite immer unbeschrieben.

2. Astronomisches Werk mit dem Titel جدول احكام اللكليّة لسنة العالم على الاجمال درخشندهتر ستاره كه از مطالع مقال اهل كمال طالع ولامع گردد.

Anfang: شكر وسپاس خداوند كريميست كه آفرينش دريست از دراير صنع او وكون ومكان نقطهايست.

Fol. 40—59, à 20 Zeilen.

3. „Buch der notwendigen Pflichten“ كتاب واجبات ضروريّه, vgl. Paris Nr. XXXIII, wo als Verfasser ضيا الدين جرجانى genannt wird (auch Paris Nr. XXX, CCCXXXVII).

Anfang: الحمد لله ربّ العالمين الخ امّا بعد بدانكه اوّل چيزى كه بر بندهٔ بالغ وعاقل واجب مىشود دانستن اصول دين است.

Fol. 60—110, à 8 Zeilen. Hübsches, deutliches Ta'līq; die linke Seite ist immer unbeschrieben.

70. [12.]

1. Eine anonyme Abhandlung, wohl eine Fürstenethik.

Anfang: شكر وسپاس بىمنتها حضرت آن خدائىرا كه مستحق حمد وثنا وجوب وجود اوست.

Fol. 1—52, à 17 Zeilen.

2. „Geschenk der Gerechten“ رسالهٔ تحفة الابرار in 12 فصل mit مقدّمه und خاتمه.

Anfang: حمد وسپاس بی‌قیاس مالک الملکی‌را که طباق سموات‌را بیستون برافراخت.

Mit dem von Pertsch Berlin Nr. 206 genannten Werke (fehlt im Index) kann es nicht identisch sein, da jenes schon im Auszuge viel umfangreicher ist (95 Fol. à 14 Zeilen). Ḥâjî Chalfa hat mehrere gleichnamige Schriften, vgl. II Nr. 2524/7.

Fol. 52ʳ—64, à 15 Zeilen.

3. Naṣîruddîn Tûsî's Abhandlung über den Kalender in 30 Abschnitten; vgl. Ethé Bodleiana Nr. 1511, Pizzi Laurentiana Nr. 38, oben Nr. 29.

Anfang: امّا بعد بدانکه این مختصریست در معرفت تقویم مشتمل بر سی فصل فصل اوّل در حساب جمّل وآن برین ترتیب است ابجد هنوز الخ.

Fol. 64ʳ—79, à 21 Zeilen.

71. [19.]

1. Eine arabische Abhandlung, mit den Worten beginnend: قوله هلا انزل معه.

Fol. 1—8, à 21 Zeilen.

2. 'Alî Qušjî's Abhandlung über Astronomie und mathematische Geographie; vgl. Pertsch Berlin Nr. 331, Ethé Bodleiana Nr. 1534 fg.

Anfang: الحمد لله ربّ العالمين حمد الشاكرين والصلوة على خير خلقه محمّد وآله اجمعين وبعد این کتاب مشتمل بر مقدّمه ودو مقاله.

Fol. 9ʳ—55, à 15 Zeilen; mit Zeichnungen.

3. Die türkische Übersetzung dieses Werkes von سیّدی علی چلبی الرومی unter dem Titel خلاصة الهيئة, verfasst zu Aleppo Ende Ḍilḥijja 955 a. H. (Ende Januar 1549). Vgl. Pertsch Berlin Nr. 168, Rieu Brit. Museum S. 120.

Anfang: سپاس بی‌قیاس وستایش بی‌مقیاس اول حکیم باحکمته وعلیم پر موهبت بی‌علّته که.

Fol. 55r fg., à 20 Zeilen; mit Zeichnungen. Datum: Letzter Rebî' II, Montag Abend, a. H. 982 (18. August 1574, aber Mittwoch?).

4. Arabische Abhandlung von عضد الملّة والدين (am Schluss heisst es: تمّت الرسالة الشريفة العضدية).

Anfang: الحمد للّه الخ هذه رسالة افادها المولى الاعظم ينبوع الحكم افضل المتقدّمين والمتأخرين عضد الملّة والدين طيّب اللّه مرقده.

Fol. 113 fg., à 9 Zeilen. Datum: 20. Reǰeb a. H. 967 (16. April 1560).

5. Fragment einer arabischen Abhandlung.

Anfang: البعض امّا ان كان للجملة العامّة او لصورة اخرى لا سبيل الى الاوّل.

Fol. 117 fg., à 17 Zeilen; bricht ab.

6. Abû J̌aiš's arabische Abhandlung über Metrik; vgl. Dorn St. Petersburg Kais. öffent. Bibl. Nr. XDVIII, 5 S. 437.

Anfang: قال المفتقر الى اللّه الغنى ابو عبد اللّه محمّد المعروف بابى الجبيش [sic] الانصارى الاندلسى.

Fol. 120r fg.

72. [39.]

1. Eine Abhandlung über arabische Grammatik mit den Worten beginnend: بدانكه كلمات لغت عرب سه گونه است اسم چون رجل وعلم ونعل [sic] چون ضرب وتَخْرَجَ وحرف چون مِن والى, also J̌urǰânî's صرف مير; vgl. Ethé Bodleiana Nr. 1653 fg., Pertsch Berlin Nr. 107, Browne Univ.-Bibl. Cambridge Nr. 176, 5.

Fol. 1 fg., à 14 Zeilen.

2. Desselben Autors grössere Abhandlung über Logik; vgl. Ethé Bodleiana Nr. 1455, Pertsch Berlin Nr. 88, Propaganda J. I. 14, Kairo S. 520 (als anonyme رسالة فى علم المنطق).

Anfang: بدنكه (sic) آدمی‌را قوتيست دراكه كه منتقش كردد درو صور اشيا; anfangs mit lateinischer Interlinearübersetzung.

Fol. 23—42r, à 14 Zeilen.

3. Fol. 43 enthält Definitionen von الجنس, الفصل, الخاصه u. a. m.

4. Eine Abhandlung über Logik. Wohl die „kleinere" desselben Autors (Ethé Bodleiana Nr. 1455), vgl. Pertsch Gotha, Türk. Handschr. Nr. 15, 2.[1])

Anfang: بدنكه (sic) هرچه در ذهن درآيد اكر خالی از حكم باشد آنرا تصوّر خوانند.

Fol. 44—49r, à 14 Zeilen. Am Schluss كاتبه الفقير يوسف.
Fol. 50—54r sind unbeschrieben.

5. „Der Polirstein der Reinheit zur Glänzendmachung und Säuberung des 'die Wahrheit zeigenden Spiegels' zur Widerlegung der christlichen Religion" هذا كتاب مصقل صفا در تجليه وتصفيهٔ آينهٔ حق‌نما در رد مذهب نصارى فى ١٠٣٣ von Ahmad ibn Zain ul-'Âbidîn (s. oben Nr. 22).

Vgl. Rieu British Museum I S. 28b fg., Propaganda J. II. 1 (Titel wie oben).

Anfang: بعد از حمد قيومى كه آستان ربوبيتش از.

Fol. 55—71r, à 13 Zeilen.

6. Arabische grammatische Abhandlung mit dem Titel مقدّمة فى النحو النحو آلة موضوعها الكلام.

Anfang: والكلام فى اللفظ ينقسم ثلثة اقسام اسما وفعلا وحرفا.

Fol. 72—93r, à 14 Zeilen.

7. Arabische Abhandlung, mit den Worten beginnend اعلم ان العرفة هذالحدّ فى حدّ الشئ ما بين ماهيّة قوله. Wohl unvollständig.

Fol. 94 fg., à 13 Zeilen.

---

1) Die obige Vermutung fand ihre Bestätigung durch Einsicht in E. Kal's Katalog der Handschriften der turkestanischen öffentlichen Bibliothek in Taschkent (Taschkent 1889, russisch), den ich nachträglich im Asiatischen Museum zu St. Petersburg zu Gesicht bekam. Das Schriftchen ist daselbst unter Nr. 69, 2 als رسالهٔ صغرى در علم منطق notiert (nachträglicher Zusatz).

8. Persische grammatische Abhandlung, mit den Worten beginnend: فعل ماضی چهارده صیغه است.

Fol. 108 fg., à 14 Zeilen.

73. [41.]

1. Eine Abhandlung über die Perlen.

Anfang: [ضا]بطهٔ مروارید وطریقهٔ قیمت نمودن آن منقسم میشود بمقدمه ودو فصل وخاتمه مقدمه در بیان معادن مروارید وطریقهٔ غوص می‌شود.

Fol. 1 fg., à 19 Zeilen. An den Rändern beschnitten, oblong beschrieben. Datum: 15. Rebî' . . . . . .

Auf einem Vorsetzblatte steht über den Inhalt der ganzen Handschrift: سراج المنیر وتعریف مروارید (also Titel zu Nr. 1) وغیره.

2. Christliche Abhandlung, mit den Worten beginnend: بسم الاب والابن والروح القدس الاله الواحد شش از برای غایب است وشش از برای حاضر.

à 18 Zeilen. Datum: 3. Âb 1625.

3. Eine Abhandlung in Prosa عشق وروح شیرازهٔ مجموعهٔ آزادی فضولی بغدادی.

Anfang: جد بیحد احدی‌را سزاست که ریاض بدن‌را بآب روان.

Ich finde ein solches Werk Fuḍûlî's sonst nirgends erwähnt.
Fol. 9—24; oblong, dann gerade, à 15 Zeilen, geschrieben.

4. „Die erleuchtende Lampe" نسخهٔ سراج المنیر, eine Sammlung moralischer Anekdoten; vgl. Rieu Brit. Museum II S. 861 b (s. auch v. Rosen St. Petersburg, Inst. d. langu. orient. Nr. 107 · S. 286 unten), Dorn Mél. asiat. II 58 Nr. 30 d (Asiat. Mus. St. Petersburg).

Anfang: سپاس وستایش کریمی‌را که حلهٔ حلتش زیوریست.

Fol. 25 fg., oblong, dann gerade, à 15 Zeilen, dann wieder oblong geschrieben.

74. [53.]

1. Eine vorn und hinten unvollständige medicinische Abhandlung. Sie beginnt auf Fol. 19 mit dem Schluss des باب هفتم,

woran sich auf Zeile 10 باب هشتم در حبها anschliesst. Es folgen در مطبوخ XI, باب دهم در سفوف, باب نهم در ايارجات, XII ونقوعات, در حقنها, XIII در شيافها وفروجها etc.; im XX. در متفرقات حابسات bricht der Text ab.

Fol. 19—22, à 19 Zeilen.

2. Unter dem Titel قصايد حافظ auf Fol. 22 das Ghazel des Ḥâfiẓ

چراغ روی ترا شمع چرخ پروانه   مرا زحال تو بر حال خويش پروانه

und weitere, à 12 Zeilen auf der Seite (das Anfangsbait immer in 2 Zeilen, sonst jedes Bait nur eine Zeile einnehmend).

Darauf folgt der Dîwân des Ḥâfiẓ nochmals von Anfang, aber unvollendet. Hinten sind einige Seiten mit armenischer Schrift eingeklebt.

75. [63.]

1. Šâhidî's bekanntes persisch-türkisches Wörterbuch in Versen, die تحفهٔ شاهدی; vgl. Rieu Brit. Mus. S. 139 ff., Pertsch Berlin Nr. 144 fg. (pers.), Ethé Bodleiana Nr. 1692 fg., v. Rosen St. Petersburg Inst. d. L. orient. Nr. 120/1, Palmer Cambridge Trinity Coll. S. 60, Pertsch Gotha Arab. Handschr. V, S. 491 Nr. 16c, 16d, C. Salemann et V. Rosen St. Petersburg Univ.-Bibl. S. 13 Nr. 118a, 477, 661; San Marco (Venedig) Nr. 187, Dorpat Univ.-Bibl. Nr. 6.

Der تاریخ hat falsch قلدی سنده mit der Jahreszahl a. H. 875 daneben.

Anfang: بنام خالق وحیّ توانا   قدیم وقادر وبينا ودانا.

Vor dem Anfang der Vers:

کتاب شاهدی در از بر ایله   درونڭ نظمله پر گهر ایله

Fol. 1—21, à 15 Zeilen.

2. Sa'dî's Gulistân, unvollständig.
Fol. 21r fg., à 15 Zeilen.

76. [70 = Mai, Turc. 43.]

1. Arabisch. گنجنامهٔ اطفال mit persischer Interlinearübersetzung. — Anfang:

بسم اللّه   الرحمن   الرحيم   ظلّ   ظلال   تروّح

بنام خدای   بخشاينده   مهربان   سايه   سايها   راحت يافته

ترويج ابتهاج مسرّة عون معين خلق شيمة عادت
آسايش خرمى شادى يار يارى دهنده خوى خوى
تبجيل تفخيم توقير تكبّر
بزرگ داشتن بزرگ داشتن بزرگ داشتن بزرگى نمودن

Fol. 1 fg., à 14 Zeilen. Unvollständig.

2. Abhandlung über das „muslimische Erbrecht nach šâfiitischer bezw. sunnitischer Lehre“ فرائض الاسلام بمذهب شافعى; يعنى سنّى vgl. Ḥâǰî Chalfa IV S. 396 und Nr. 8969, 8973.

Anfang: الحمد لله ربّ العالمين وصلوة الله وسلامه وبركاته الخ امّا بعد بدانكه وفّقك الله للطاعات تا اين كتاب در بيان مسئلهٔ چند از فرض وسنّت است.

Fol. 24ʳ—38, à 13 Zeilen.

3. القصيدة الفائحة فى تجويد الفاتحة نظمها وشرحها مولانا محمّد بن محمود بن محمّد السمرقندى nämlich الاعظم مفخر العلما; vgl. Ḥâǰî Chalfa IV, Nr. 9481.

Fol. 39.

4. Arabischer Commentar dazu von ihm selbst; vgl. Ḥâǰî Chalfa a. a. O.

Anfang: قال العبد الفقير الى الله الغنىّ محمّد بن محمود بن محمّد السمرقندى عفا الله عنه قد بعثنى بنظم تجويد الفاتحة بعد ان نظمت قصيدة.

Fol. 39ʳ—45ʳ, à 17 Zeilen.

5. Desselben Samarqandî Werk über die richtige Recitation des Qorâns علم تجويد يعنى قراءت قران (vgl. Ḥâǰî Chalfa s. v. تجويد).

Anfang: الحمد لله الذى اذاق قلوب القارئين حلاوة تلاوة الايات البيّنات. Vom وبعد an persisch.

Fol. 47ʳ fg., à 21 Zeilen. Sehr hübsch geschrieben von على ابن محمّد ابن ابى الرضا اليزدى المولّد الطرقى المحتد السّيبانى Datum: 21. J̌umâdâ II a. H. 754 (24. Juni 1353).

6. Fragmentarisches arabisches Stück.
Fol. 120r—121.

7. Das sufische Gedicht „Der Garten der Lichter" (روضة الانوار) von Chwâǧû; vgl. Ethé Bodleiana Nr. 794, IV, 10, Pertsch Berlin Nr. 18, II, 10, e und Nr. 684, 6, C. Salemann et V. Rosen St. Petersburg Univ.-Bibl. S. 16 Nr. 360*.

Anfang: زيّنت الرّوضة فى الاوّل بسم الله المصمد مفصل

Fol. 122r fg., à 15 Zeilen. Hübsches Ta'lîq. Datum: 23. Rebî' I a. H. 1003 (6. December 1594).

8. Commentar zur grösseren Abhandlung Mîr Saiyid Šarîf's (vgl. oben Nr. 72, 2) شرح بر كبرى مير سيد شريف علامه زبر منطق.

Anfang: بدانكه آدمىرا بر سه چيز اطلاق ميكنند يكى هيكل محسوس.

Fol. 202r fg., à 19 Zeilen. Datum: Ǧumâdâ II a. H. 1004 (begann am 1. Februar 1596).

77. [71 = Mai, Turc. 46.]

1. 'Alî's Sprüche, arabisch und persisch, ohne die Einleitung und die Paraphrasen; vgl. Ethé Bodleiana Nr. 1431.
Anfang:

قال امير المومنين وامام المتّقين اسد الله الغالب على ابن الخ لو كشف الغطا وما ازددت يقينا

حال خلد وجحيم دانستم بيقين آنچنانكه مى بايد

Fol. 2r—15, à 12 Zeilen.

2. Ein historisches Werk, über welches ich nichts Näheres notiert habe; besonderen Wert dürfte es kaum haben.

Anfang: حمد وثناء مر حضرت جلّ وعلا كه وجود تا نهايت رواج عدم هرچه هست حد بادشاهىٔ اوست.

Fol. 16r—192, à 15 Zeilen. Datum: Rebî' II a. H. 1010 (begann am 29. September 1601).

78. [45.]

Über diese Handschrift finde ich in meinen Notizen nur die Anfangsworte: المنّت لله كه اعضاى ظاهرى وقواى باطنى از سر نو متوجّه خدمت شدند.

169 Blätter, à 15 Zeilen.

Türkische Handschriften.

Christliche Theologie.

1. [59.]

Die vier Evangelien in türkischer Uebersetzung. Überschrift zu dem Evangelium des Matthäus: حضرت عیسی مسیحڭ انجیلی نیجه که یازدی قدیس متی اون ایکی حضرت حضرت عیسی شاکردلرندن بری. Anfang des فصل اوّل: عیسینڭ المسیح داودڭ اوغلی ابراهیمڭ اوغلی. Eine andere Übersetzung in San Marco (Venedig) Nr. 108. 85. 4 = Assemani 58.

233 Blätter, à 17 Zeilen. Schreiber: قد تمر الكتاب بعون الملك الوهاب بيد العبد الفقير المطران يشوع خادم القدس الشريف, Datum: سنة ١٦٨٣ (sc. n. Chr.).

Islamische Theologie.

2. [1.]

Sammelband, den ich nicht näher angesehen habe. Beginnt mit هذ آئين شريف سنه ثمان.

3. [2.]

Ähnlicher Sammelband; enthält wie Nr. 2 auch unter anderem Gebete.

4—16. [3—15.]

Gebetbücher in der bekannten Form (vgl. zuletzt Rieu Brit. Mus. S. 21 fg.; Pertsch Berlin Nr. 110 fg., Guidi Bibl. Vittorio Emanuele (Rom) S. 27 fg., Horn Karlsruhe Nr. 27 fg.); verschiedene beginnen mit dem شرح دعای خضر الیاس.

Nr. 16 enthält das Datum: Mitte Rabí' II a. H. 956 (9.—18. Mai 1549), sowie die Notiz: صاحبه ومالكه پروانه ابن عبد الله.

17. [35, nicht = Mai, der = oben Pers. 29.]

Gebetbuch.
169 Blätter.

18. [18.]

1. Quṭbuddîn ibn Muḥammad's (Nikîdî's) Muqaddima über die religiösen Pflichten; vgl. Aumer München Nr. 16.

Anfang: لحمد لله الذى كلّف عبادهُ بالفرايض والواجبات ورفع درجاتهم بالنّوافل.

Seite 1—420, à 13 Zeilen. Schreiber: محمّد بن يعقوب (mit verschiedenen Qalams); Datum: Ende Raǰab a. H. 944 (14.—23. Dezember 1537).

2. Testament des Propheten an Fâṭima كتاب وصيّتى رسول فاطميه الزهرى.

Anfang: فاطمه رضى اللّه عنه رسول حضرتنه ايدر اى بابا.

Seite 421—442, à 13 Zeilen; die ganze Handschrift durchgängig vokalisiert.

19. [19.]

1. „Die Genüge der Gottesgelehrten" هذا كتاب غنية[1] الفقهاء وبه نستعين von القاضى الامام ابو منصور نصر بن شريح; in 85 Bâb eingeteilt (Fol. 2r — 3r).

Anfang: الحمد لله ربّ العالمين والعاقبة للمتّقين ولا عدوان الّا على الظّالمين.

Fol. 1—87, à 17 Zeilen.

2. 31 Predigten (موعظه); von demselben?

Anfang: يقول اللّه عزّ وجلّ عجيب لمن ايقن بالموت كيف يفرح وعجيب.

Fol. 87r — 110r, à 17 Zeilen.

3. Aussprüche (Ḥadîṯ) des Propheten كتاب الاحاديث المرويّة عن النبى صلّى اللّه تعالى عليه وسلّم.

Anfang: لحمد لله ربّ العالمين والصلوة والسلام على خير خلقه محمّد وآله الطيبين والطاهرين روى عن حفص بن محمّد عن ابيه عن جدّه انه.

Fol. 111—123r, à 17 Zeilen.

Die ganze Handschrift unvokalisiert.

---

1) عتبة?

20. [21.]

„Die Süssigkeiten“ حلویّات des ابو الحسن اسمعیل ابن ابراهیم ابن اسفندیار ابن بایزید بن عادل بن امیر یعقوب بن شمس‌الدین بن یمن جَنْدَر; vgl. Pertsch Berlin Nr. 108, Rieu Brit. Museum S. 11 b.

Anfang: الحمد لله ربّ العالمین جاعل الانبیاء سادة العالمین والعلماء قادة المومنین والفُقَهاء.

Die 78 Bâb's sind vorn auf 2 Blättern aufgezählt; 78 giebt auch Ḥâǧî Chalfa an, andere Handschriften haben weniger.

355 Blätter, à 19 Zeilen; vokalisiert. Schreiber: مصطفی بن موسی; Datum: 3. Ḍilḥiǧǧa a. H. 908 (30. Mai 1503).

21. [26.]

Eine Sammlung von Legenden.

Anfang: بسم الله الرحمن الرحیم وبه نستعین راویلر شویله روایت ایدرلر کم بر کون رسول حضرت علیه السّلام مبارک ارقاسن محرابه ویروب.

259 Blätter, à 13 (Fol. 1—4 à 15) Zeilen. Vokalisiert.

22. [43, nicht = Mai, der = oben Pers. 76.]

رسالهٔ بروج فنون بنام خواریون من تالیف بسری افندی کاتب.

Anfang: دراریٔ سپاس بسیار وغراریٔ ثنای بیشمار بدرگاه اجابتپناه اهدا شدن احری سزاوارست که.

43 Blätter, à 23 Zeilen. Datum: 25. Ṣafar a. H. 1144 (29. August 1731). Ich habe über das Werk nichts Näheres gefunden und habe es nur vermutungsweise unter die islamische Theologie gestellt.

Ethik.

23. [Pers. 46.]

Eine Abhandlung augenscheinlich ethischen Inhaltes mit dem Titel: حکایت لطیفهٔ اعجوبهٔ محجوبهٔ ظریفه, nach einem persischen Originale (Fol. 4 Zeile 2).

Anfang: حمد بی‌حدّ اول‌خدای ذوالجلال بر کمال لایزاله کی:

وجود آدمی که اشرف جمیع موجوداتدر مرات مکوّنات قلدی وهر شیء که تحتِ خلقندهدُر علاوت.

Fol. 9 Kapitelangabe: باب اوّل فی صفة المعدلة والانصاف etc. باب الثانی فی صفة لحکم والوقار.

109 Blätter, à 13 Zeilen.

Mystik.

24. [16.]

Yazyǰy Oghlu Aḥmad Biǰān's „Lichter der Liebenden" هذا کتاب الشریف انوار العاشقین; vgl. Rieu Brit. Mus. S. 17 b, Pertsch Berlin Nr. 5*, 6, 32, 39 (nur Auszüge), Propaganda J. V. 11, die Strassburger Universitäts- und Landesbibliothek besitzt das Werk seit 1892 auch.

Anfang: الحمد لله اول پادشاهه کیم کندونک ذاتن وصفاتن وافعالنی توحید ایلدی.

240 Blätter, à 19 Zeilen. Sorgfältige, vokalisierte Schrift. Schreiber: ابراهیم بن عبد الله; Datum: Donnerstags, im J̌umada II a. H. 964 (begann am 1. April 1557); Ort: تُرز شهرنده.

25. [25.]

Ein seltenes[1]) Werk des Lâmi'î محمود بن عثمان بن علی الملقب باللامعی.

Anfang: افتتاح نفحات ارباب انس که هر نفس مهبّ ملاطفهٔ ربوبیّتدن هبوب ایلر که ان فی ایّام دهر.

Das Datum der Abfassung wird in folgendem Verse angegeben:

حقک فضل وعونندن ایرب مدد که هجرت حسابنده تاریخ عام

طوقوز یوز یگرمی یدی ایدی بس رجب ایی ایچنده اولدی تمام

Lâmi'î erwähnt in der Vorrede مولانا عبد الرحمن جامی als ناقد مناقب[2]) الابرار وجامع مآثر الاخیار sowie ابو عبد الرحمن

1) Doch gedruckt zu Konstantinopel (s. Pertsch Berlin Nr. 592).

2) In Lâmi'î's عبرتنما heisst der erste Abschnitt auch مناقب ابرار وعجائب اخیار, s. Flügel III S. 302.

محمّد بن حسین السلمی نیشابوری und ابو اسمعیل عبد اللّه بن محمّد الانصاری الهروی, was auf J̌âmî's نفحات الانس weist (vgl. Rieu Pers. Handschr. I, 349 a). Das vorliegende Werk ist nach allem Lâmi'î's Übersetzung dieses persischen Originals, das bei Ḥâǰî Chalfa (VI S. 368) den Titel فتوح مشاهدین لترویج قلوب المجاهدین führt. Die genau so betitelten Handschriften der viceköniglichen Bibliothek zu Kairo (Katalog S. 41) sowie in Leipzig (Fleischer Nr. 279) haben einen anderen Anfang, die Abfassungszeit, Raǰab a. H. 927 (begann am 7. Juni 1521), stimmt aber.

438 Blätter, à 22 Zeilen. Prächtige Handschrift, wie die anderen von der Königin Christine geschenkten (vgl. Nr. 45).

Physiognomik.

26. [31.]

Des Muḥammed ibn Iyâs[1]) Lehrbuch der Physiognomik کتاب قیافت‌نامه; vgl. Pertsch Berlin Nr. 5, 4 und 38, 7, auch Paris Nr. CLXIII (?).

Anfang: شکر بی‌قیاس اول واجب الوجودڭ وأحْدَانیّتنه (so) که اجسام انسانیّهٔ یدن قدرتیله.

49 Blätter, à 7 Zeilen. Auf einem Vorsetzblatte steht: ١٥ قیمت

Astronomie.

27. [34.]

Ein kleines Werk über die Sterne von حسن بن حسین بن سیّد احمد بن عفان, aus مقدّمه وقرق فصل bestehend.

Anfang: حمد وثنا آفرین (so) گاره که افلاکی دوایر ونجومی سوایر برتدی وشکر وسپاس واجب الوجوده که.

32 Blätter, à 15 Zeilen. Auf einem Vorsetzblatte steht: کتاب بهاء قیمت ١٤ علم الکواکب خط نسخی (Titel also کتاب بهاء علم الکواکب).

28. [36.]

„Lunario in lingua turca con alcune varie osservazioni." Stimmt.

Vgl. noch Nr. 72, 5; Pers. 71, 3.

1) So Pertsch Berlin Nr. 38, 7 und Index, dagegen Nr. 5, 4: Jyâzî. Ich habe mir den Namen aus der vatikanischen Handschrift nicht notiert.

Wahrsagerei.

29. [37, nicht = Mai, der = oben Pers. 30.]

„Buch der Geheimnisse“ رازنامه, vgl. das Werk bei Rieu Brit. Mus. S. 133a, mit dem es möglicher Weise identisch ist; der Anfang fehlt.

Anfang: دائرهٔ احاطه سنده مضبوط ومعدوددر نظم
عالم السرّ والخفايادر واهب اللطف والعطايادر

Es enthält wie die Londoner Handschrift lauter kleine Geschichten, z. B. گنجينهٔ, مخدوم ارجمندى قاضى حسين افندى مواعظ ملا حسين واعظ.

195 Blätter, à 17 Zeilen.

Vgl. noch Nr. 72, 1.

Recht.

30. [22.]

Das ḥanefitische Rechtsbuch „Die Bewahrung“ كتاب وقايه mit türkischer Paraphrase; vgl. Rieu Brit. Museum S. 15.

Anfang: حمد من جعل العلم اجلّ المواهب الهنية واسناها شوكا حمد اتمك كه.

279 Blätter (Text), à 25 Zeilen. Unvollständig, bricht im باب فى المرض ab.

Lexikographie und Grammatik.

31. [57.]

Türkisch-lateinisches Wörterbuch.[1])

Anfang: *Acqua* آب صو
Camomilla ابابديه بابونج
Apodes aves ابابيكى
Principiū ابتدا
Ende: *Quiedendo nó facurat?* ييوب طويمز ادم ييى لمكى حضّ

---

1) Ein sichtlich ebenfalls aus italienischer Feder stammendes Wörterbuch (lateinisch-türkisch-russisch-armenisch) enthält die Dörpt'sche Universitätsbibliothek handschriftlich (Nr. 5). Vorn steht darin eingeschrieben (von seinem Ver-

32. [40.]

Pietro della Valle's Grammatik der türkischen Sprache mit dem Datum des 10. September 1620 (nach Mai Nr. XL).

Nach Vater-Jülg Litteratur der Grammatiken, Lexika und Wörtersammlungen ist das Werk nicht gedruckt worden.

149 Blätter.

33. [41.]

Anonyme türkische Grammatik.

Sie beginnt mit dem Alphabet, die Verbindungen der einzelnen Buchstaben in der Schrift sind eingehend durchgeführt. Am Schluss türkische Verse.

61 Blätter.

34. [42, nicht = Mai, der = oben Pers. 39].

1. Ibn Muḥammad Ṣâliḥ's türkische Grammatik für Araber كتاب ترجمان ابن الصالح; vgl. Aumer München Nr. 768, Palmer Cambridge Trinity College S. 85, Pertsch Gotha Arab. Handschr. I S. 327/8 Nr. 354/5.

Anfang: الحمد لله الذى شرف الانسان وزينه بالنطق واللسان وكرمه على ساير المخلوقات.

30 Blätter, à 11 Zeilen.

2. Kurze türkische Grammatik in arabischer Sprache in 4 Qism.

Anfang: نبتدى بتاييد القدرة العلية بشرح قواعد اللغة التركية واصولها حسب القوانين النحوية.

13 Blätter, à 18 Zeilen.

3. Eine Sammlung türkischer Phrasen mit arabischer Übersetzung.

Anfang: كنچلكدن قوجهلغه . وارنجه باشدن اياغادك
الشبوبيّه تعود الى الشيخوخه من الراس الى القدمين

20 Blätter, à 20 Zeilen. Das Türkische in schwarzer, das Arabische in roter Schrift.

Die Handschrift gehört besser unter die arabischen, da ihr Inhalt für Araber bestimmt ist.

---

fasser?): „Rogo etiam Lectores, ut non terant tempus inutiliter in volvendis aliis Dictionariis Turcicis quae hic inveniuntur, vel aliis quibuscunque, nam ut continuō duodecim Annorum usu addidici pro hac Astrakanensi Missione nullum invenient melius isto, ut omnes prorsus intelligere possint sive parvi, sive magni sint: Valeant strenuēque laborent in Vinea Domini Sabahot Amen."

Metrik.

35. [44.]

Metrik, die einzelnen Versmasse durch türkische Verse belegt. Beginnt mit dem بحر هزج مسدّس محذوف, darauf folgen رجز, رمل, etc.; 34 قطعه zusammen.

Anfang: بفتح خالق وفتّاح وواحد بيُمن هادى ووهّاب وواحد.

33 Blätter, à 15 Zeilen.

Briefsteller und Schriftstücke.

36. [38.]

Sammelband, eine Art Notizbuch, Schriftstücke etc. enthaltend.

105 Blätter.

37. [39.]

Ein Briefsteller كتاب انشا, Muster von Briefen, grossherrlichen Erlassen (اوامر شريفه), Eingaben (عرض) etc. enthaltend.

Anfang: چون اول ذات عالى صفاى وجميع مخلوقتڭ انيس مرغوب عالى جناب.

24 Blätter, à 9 Zeilen.

38. [46, nicht = Mai, der = oben Pers. 77.]

Eine Sammlung von Beglückwünschungen (تهنيه).

Anfang: مفتى افندى يه تهنيه در ايلچى بڭ مخلصلرى حضور فضيلتلرينه سلاملر ودعالر عرض ايدرلر شوكتلو پادشاه عالمپناه حضرتلرى طرف; dann folgen andere تهنيه, z. B. تهنيهٔ عيد رمضان, etc.

41 Blätter, à 11 Zeilen. Format: 16⁰. Schreiber حافظ محمّد امين حيانى (?) بخواجه افرنج; Datum: a. H. 1199 (begann am 14. November 1784).

39. [54.]

Fermân Sulṭân Muḥammad IV vom Ša'bân a. H. 1070 (begann am 12. April 1660) aus Konstantinopel. Nach beiliegender italienischer Übersetzung an „Husein nel Clima d'Algieri“ gerichtet (vgl. Mai, Turc. Nr. LIV).

In der Art der Staatsfermâne. 6 Zeilen in goldener, 2 in schwarzer Schrift; die Ṭoghrâ rosenfarbig.

40. [67.]

Ein Berât, nach der dabei liegenden lateinischen Übersetzung das Bestallungsdekret des armenischen allgemeinen Patriarchen Matthaeus an Stelle des „Dülgʲer Sciahin Dünük" vom 22. Šaʻbân a. H. 1103 (9. Mai 1692); ausgestellt in Adrianopel am 1. Ramaḍân (17. Mai). Mit der Unterschrift des Sulṭâns (برات واجب المتابعتم موجبنجه عمل اولنه وخلافنه جواز كوستولميه صورت خطّ شريفدر).

41. [68.]

Ein auf denselben Gegenstand bezüglicher Erlass.

42. [69.]

Durchpausung eines Fermân's auf Ölpapier, in einer Blechkapsel.

43. [70.]

Ein Fermân in Goldschrift mit roter Ṭoghrâ Sulṭân Muḥammad IV, nach dabei liegender italienischer Übersetzung die Ernennung „Muhammed Sphai's" zum „Esattore della Moneta nell' Isole dell' Archipelago verso la parte orientale"; datiert aus Konstantinopel, Raǰab a. H. 1074 (begann am 29. Januar 1664).

44. [71.]

Bestallungsdekret des Armeniers „Hyprachim" (ايپرخيم نام) zum Bischof (مرخصهلق) von Konstantinopel, unter Zustimmung des allgemeinen Patriarchen Matthäus (s. Nr. 40); Ṭoghrâ rot, Schrift schwarz. Datum: Konstantinopel, Šawwâl a. H. 1111 (begann am 22. März 1700).

Vgl. noch Nr. 73, 3.

Geschichte.

45. [23, 24.]

Saʻaduddîn's „Krone der Geschichten" (تاج التواريخ) in zwei Bänden; vgl. Pertsch Berlin Nr. 213, Rieu Brit. Mus. S. 51b fg., San Marco (Venedig) Nr. 30. 85. 3 und 134. 85. 5, C. Salemann et V. Rosen St. Petersburg Univ.-Bibl. S. 21 Nr. 1/2.

Anfang von Vol. I:

ابتدای بسم ربّی المتعال مالک الملک واهب الامال

579 Blätter, à 19 Zeilen.

Anfang von Vol. II:

مسندآرا گشتی شاه سعید خسرو جمقدر سلطان بایزید

351 Blätter, à 19 Zeilen.

Beide Prachthandschriften von derselben Hand; roter Einband mit Goldpressung, wie auch Nr. 25 und 49, mit denen zusammen sie dem heiligen Stuhle von der Königin Christine von Schweden geschenkt sind (in jedem Manuskripte steht noch: „Codex iste pertinet ad Bibliothecam Regio-Alexandrinam").

46. [55, nicht = Mai, der = oben Pers. 4.]

Dasselbe Werk, vorn bezeichnet als تاج التواريخ تاريخ خواجه افندى, aber nur bis zum Tode Sulṭân Muḥammad's I.

Anfang: ابتدى بسم ربّى المتعال مالك الملك واهب الامال

312 Blätter, à 23 Zeilen. Schöne Foliohandschrift, jede Seite mit blau-schwarz-goldener Umrandung. „Munificentia Pii IX P. M. Cal. Novemb. A. 1859". Auf dem ersten Blatte ist mit Bleistift der Name „F. Watson" eingeschrieben.

47. [27.]

„Annalen des Hauses ʿOṯmân" تواريخ آل عثمان von dem بندهٔ ديرينه محمّد كمينه سابقا نگارندهٔ طغراى غرّاى مناشير سلطانى وآرايندهٔ توقيع وقيع طوامير [so; lies رفيع nach Nr. 48] خاقانى ايكن, d. i. Küčük Nišânǰi, vgl. Rieu Brit. Mus. S. 25.

Anfang:

الحمد لله على الطائفه السّنّيّه والصّلوة على نبيّه خير البريّه شعر
امام الانام همام الكرام عليه الصّلوة عليه السّلام

Die „Annalen" gehen bis a. H. 974 (begann am 19. Juli 1566); identisch mit Nr. 3577 der Sammlung Marsigli in Bologna (von Rosen, S. 17/8)? Vgl. auch Rieu Brit. Mus. S. 250ª II.

160 Blätter, à 19 Zeilen.

48. [61.]

Dasselbe Werk. Der Verfasser führt sich hier ein als بندهٔ اخلاص‌پاينده محمّد كمينهٔ ديرينه سابقا الخ.

Anfang: الحمد لله على الطائفه السّنيّه والصلوة على نبيّه خير

البريّة الخ بعد از شكر وسپاس بیحد وبیقیاس وبیس از درود ارادةورون باشرف الناس ارباب عقول.

141 Blätter, à 17 Zeilen. Datum: وقت الصبحى Freitags, Ende Rabî' I a. H. 984 (22. Juni 1576); Ort: Konstantinopel.

49. [30.]

'Âšiqpaša's „Annalen des Hauses 'Oṯmân“ كتاب تواريخ آل عثمان عاشق پاشا قدّس سرّه; vgl. Flügel Wien II S. 206, Fleischer Dresden Nr. 60 (?), Paris Nr. CI, aber nirgends vollständig.

Anfang: الحمد لله الذى انعم علينا وهدينا الاسلام وجعلنا من امّة حبيبه عليه الصلوة والسلام بنكه فقير درويش احمد عاشقيم ابن شيخ يحيى ابن شيخ سليمان وابن بالى سلطان العالى عاشق پاشام.

307 Blätter, à 13 Zeilen. Prachtcodex, wie alle von der Königin Christine geschenkten.

Schreiber: مصطفى كاتب الرومى (Fol. 150ʳ, 307); Ort: Konstantinopel; Datum: Ende Rebî' I (Fol. 150ʳ), Ende Rebî' II (Fol. 307) a. H. 997 (begann am 18. Januar bezw. am 17. Februar 1589). Hinten wird das Werk als جمع العاشقى bezeichnet.

50. [51, nicht = Mai, der = oben Pers. 61.]

„Annalen der Sulṭâne des Hauses 'Oṯmân“ كتاب تواريخ سلاطين آل عثمان عزّ نصره; vgl. Pertsch Berlin Nr. 207 (die vatikanische Handschrift stimmt in ihrem Anfange zu Wien II 223, Gotha Nr. 150, München Nr. 82/3, Venedig (San Marco) Nr. 28. 85. 4.

Anfang: حكاينده كتورمشلر كم آل عثمان غازى بن ارطوغرل بن سليمان شاه بن قيى الپ بن قزل بوغا بن پايندر. Bis zum Jahre 953 H. (begann am 4. März 1546) reichend.

100 Blätter, à 15 Zeilen. Datum: Freitag Abend, Ende Jumâdâ I a. H. 1022 (also am 12. Juli 1613).

51. [65, 66.]

„Die Geschichte Na'îmâ's“ تاريخ نعيما, in zwei Bänden; C. Salemann et V. Rosen St. Petersburg Univ.-Bibl. Nr. 600 (I. Band).

Anfang des ersten Bandes: لطايف حمد وسپاس وشرايف شكر بى‌قياس مالك الملك والملكوت صاحب العزّ والجبروت تعالى شانه وعزّ سلطانه حضرتلرينه اولسون كه (also nur dem Sinne nach dem Texte der Ausgabe von Stambul a. H. 1281/3 Band I entsprechend).

457 Blätter, à 31 Zeilen; Gross-Folio. Vorn steht: من متملّكات الفقير السيد عبد الرحمن عزّت بك ابن الوزير الشهير نعمان پاشا فى ٢٥ صفر سنه ١١٨٦ (28. Mai 1772).

Anfang des zweiten Bandes: اولا واخرا حمد وسپاس وظاهرا وباطنا شكر بى‌قياس اول مبدع بدايع مصنوعات واول محدث حوادث موجودات جلّ شانه وعمّ نواله حضرتنه اولسون كه, vgl. die Ausgabe Band IV.

416 Blätter, à 31 Zeilen, wie Band I. Datum: Mitte Ǧumâdâ I a. H. 1147 (zwischen dem 9. und 18. Oktober 1734). Danach: بو نعيما كتابينك تحريرى اتمامنه سعادتلو باروتخانه ناظرى حسين اغا حضرتلرى همتلرى ايله كليبوليده بيك يوز الى بر ربيع الاولينك اون ايكنجى بو فقير پر تقصيرك شكسته زبانيله اتمامى بعون بارى مبرّ اولدى هر امورى دخى اشان ايله ايله.

Beide Bände in grüner Leinwand, in Futteralen. „Munificentia Pii IX etc.“ (genau wie Nr. 46).

52. [60.]

„Der liebliche Garten über die Geschichte der osmanischen, ägyptischen Emire“ von Muḥammad ibn Muḥammad Kâtibzâda, dem Ägypter الروضة الزهيّة فى تاريخ الامراء المصريّه العثمانيّه تاليف اللبيب الاريب الفاضل الاديب محمّد بن محمّد الشهير بكاتبزاده المصرى.

Anfang: كتاب اخبار مصريّه فى قصّة قاسمى والفقاريّه اوّلا فتح كلام ايليجيم دگله بنى امّا كه قصوريمه كل اتمه نظر گورمه انى الف ايله گلدى.

230 Blätter, à 17 Zeilen; vokalisiert. Datum: a. H. 1136 (begann am 1. Oktober 1723), Schreiber: وقع الفراغ من هذا التاريخ على يد جامعه الفقير محمّد بن محمّد كاتب اسماعيل بيگ تفتردار (so). Autograph?

Târîche in Nr. 67; vgl. noch Nr. 72, 6.

Erzählungen.

53. [28.]

Der dritte Band von Firdewsî's „Sulaimânnâma“ هٰذا كتاب سليمان‌نامه; vgl. Pertsch Berlin Nr. 470.

Anfang: ديل وجاندن مدح اِدَلُم اول خذاى اكبرى.

183 Blätter, à 13 Zeilen; jede Seite ist rot umrandet. Auf Fol. 182r steht: بو اوج يوز التمش آلّت باره مجلّد كتاب سليمان نامنڭ بيڭ سكز يوز مجلس داستانڭ اوچنجى جلد كتابده قلمه گتوردم.

54. [29.]

Der sechzehnte Band des Alexanderromans „Iskandarnâma“ كتاب اسكندرنامه قصّهٔ قاف اون التنجى جلديدر; vgl. Pertsch Berlin Nr. 471 (wo aber „München Nr. 174“ zu streichen ist), C. Salemann et V. Rosen St. Petersburg Univ.-Bibl. S. 21 Nr. 347 (achter Band).

Anfang: راويلرڭ روايتى واوستادلرڭ حكايتى‌در كم اول زمان واثق پير اسكندر شاهه گون بللورده قوم مداين قصّەلرين حكايت ايدوب.

227 Blätter, à 21 Zeilen. Auf einem Vorsetzblatte stehen die Namen zweier Besitzer der Handschrift: تواريخ اسكندرنامه صاحب مالك يكجرى محمّد مؤنين در سليمانيّه, darüber von

anderer Hand: صاحب احمد جلبی صوراجی قیمت ... Am Schlusse heisst es: امدی اسکندرنامنك قرق سکز جلد کتابندن قاف جلدی بو اراده تمام اولدی بوندن اوته مشتری شاه حکایتلریدر

55. [62.]

Fragment von „1001 Nacht“ vgl. Rieu Brit. Mus. S. 226. San Marco (Venedig) Nr. 27. 85. 4 enthält Nacht 650—702 Anfang.

Das Manuskript beginnt im Verlaufe der 675. Nacht, auf Fol. 2 unten setzt die التی یوز یتمش التنجی گیجسی ein.

Anfang: آشکاره اولدکم نایب دخی اشدی.

Es schliesst mit یدی یوز گیجسی.

60 Blätter, à 15 Zeilen. Vokalisiert.

Geographie.

56. [Pers. 82.]

Sipâhizâda's Lehrbuch der Geographie „Der deutlichste der Wege zur Kenntnis der Länder und Reiche“ اوضح المسالک الی معرفة البلدان والممالک; vgl. Rieu Brit. Mus. S. 110b.

Anfang: حمد نامحدود اول مُبدِع مبدعاته که قبّهٔ خضرانی بغیر عمد رفع ایلدی. Als Datum der Abfassung des Werkes (oder des arabischen Originals?, vgl. Rieu a. a. O.) ist der 13. Raǵab 980 a. H. (19. November 1572) angegeben.

167 Blätter, à 21 Zeilen.

57. [73.]

Eine bunte Karte des Nils und seiner Quellen, betitelt اخبار نیل.

Anfang: درر جواهر بواهر حمد بی‌احصا واکسیر فرواخر ازاهر ثنا بی‌استقصا اول موجد.

Die prächtige Karte hat leider durch Mäusefrass grosse Löcher erhalten.

Länge: 5,43 m, Breite: 46—88 cm.

Vgl. noch Nr. 73, 1, 2.

Poesie.

58. [17.]

Sulaimân Čelebî's Gedicht über die Geburt des Propheten; vgl. Pertsch Berlin Nr. 363/4 (der Anfang auch Flügel Nr. 2002, 2).

Dasselbe Thema hat noch 99 andere Sänger gefunden (vgl. Rieu Brit. Mus. S. 240b unten). Das Autograph eines derselben, des دانشی افندی (ich finde das Gedicht nicht bei v. Hammer), befindet sich in der Bibliothek der Propaganda (J. II. 4).

Anfang:

اللّه ادين ذكر ايدهلم اوّله   واجب اولدر جمله اشده هر قوله

101 Blätter, à 11 Zeilen. Durchweg vokalisiert.

59. [32, nicht = Mai, der = oben Pers. 49.]

Dasselbe Werk كتاب مولود محمّد المصطفى عليه السّلام.

اللّه آدن ذكر ايدالُم اوّلا   واجب اولدر جمله اشده هر قولا

21 Blätter, à 13 Zeilen. Unvollständig.

60. [58.]

Fragmente aus Aḥmadî's „Alexanderbuch"; vgl. Rieu Brit. Mus. S. 162 fg., C. Salemann et V. Rosen St. Petersburg Univ.-Bibl. S. 21 Nr. 345/6.

Beginnt mit dem بندنامهٔ سقراط (so) حكيم.

Anfang:

بيله يزدی كم ايا شاه بلند   تا ابد بختو كه ازماسون گزند

Auf Fol. 4 steht dann: تمت الاختيارات اسكندرنامه, es findet sich aber auf Fol. 41 noch پندنامهٔ افلاطون حكيم mit dem

Anfang:

يزديكم ای شاه نوبخت جوان   دُنْيَدَه جاويد اولْغل شادمان

und auf Fol. 46 پندنامهٔ بقراط حكيم, unvollständig, letzter Vers:

ادميسكَ قل تواضع اختيار   كبر قاندن خاكلك قاندن ای يار

(vgl. v. Hammer Wiener Jahrbücher LVII Anzeigebl. S. 6, Nr. 54, 56, 57), so dass auch die anderen Abschnitte aus derselben Quelle stammen werden.

70 Blätter, à 11 Zeilen.

61. [Pers. 26.]

Šaichî's freie Behandlung von Niẓâmî's „Chosrau und Šîrîn“ خسرو وشیرین شیخی, vgl. Pertsch Berlin Nr. 368 fg.

Anfang:

بحمد الواحد الاحد القدیم وبسم اللّه ذی المنّ العظیم

207 Blätter, à 17 Zeilen.

62. [48.]

Der Dîwân نوادر الشباب des Nawâyi (Mîr 'Alî Šēr), wie sich aus dem Anfang ergiebt:

ای نو بهار عارضینکٔ صبحی غه جان‌پرور هوا

اندین گل بلبل تاپیب یوز برگ بیرله مینکٔ نوا

Vgl. Rieu Brit. Mus. S. 297 a; Pertsch Berlin Nr. 380.

166 Blätter, à 14 Zeilen. Datum: Rebî' II a. H. 967 (begann am 31. Dezember 1559). Die Seiten umrandet, nach jedem Gedicht ein Absatz.

63. [Pers. 50.]

Yazyǰy Ṣalâḥuddîn's (Fol. 14r Z. 3 v. u.) astrologisches Kalendergedicht کتاب ملحمهٔ دانیال منظومه (so steht der Titel auf dem Rücken des Bandes); vgl. Pertsch Gotha Nr. 203 fg., Flügel Wien II Nr. 1425, die Verbesserung und Überarbeitung des Werkes im Brit. Mus. S. 193 (Rieu).

Anfang:

ای خداوند وقدیم لم یزل خالق الاشیاء ابد سن هم ازل

138 Blätter, à 15 Zeilen; vokalisiert. Schreiber: محمّد بن احمد الحموی, Datum: Sonntag, den letzten Ramaḍân a. H. 1007 (26. April 1599).

Es folgen hierauf noch Verse über die Wochentage, Monate etc.

64. [47.]

Der Dîwân des Fuḍûlî دیوان فضولی; vgl. Pertsch Berlin Nr. 404/5, Propaganda J. II. 9, C. Salemann et V. Rosen St. Petersburg Univ.-Bibl. S. 22 Nr. 35 etc.

Anfang (die Vorrede fehlt):

قد انار العشق العشاق منهاج الهدا

سالک راه حقیقت عشقه ایلر اقتدا

90 Blätter, à 15 Zeilen. Schreiber: احدان بن نظر دادیانی; Ort: دادیان مشهور به نزد قلعهٔ فامیه; Datum: Ende Ǧumâdâ II a. H. 1004 (21. Februar u. fg. 1596).

65. [Pers. 64.]

Yaḥyâ's „König und Bettler"; vgl. Pertsch Berlin Nr. 409, v. Rosen Marsigli-Bologna S. 20 (4 Ex.), C. Salemann et V. Rosen St. Petersburg Univ.-Bibl. S. 23 Nr. 68b.

Anfang:

سطر بسم اللّه ای اولو الاباب   اولدی مفتاح قفل باب کتاب

Fol. 1—79, à 13 Zeilen. Hübsche Handschrift. „Rex et mendicus poema turcicum autore Poeta creberrimo Jahja".

Auf Fol. 79r und 80a noch andere Verse.

66. [20.]

Poetische Anthologie.

Beginnt mit Âhî's حسن ودل („Schönheit und Herz"), vgl. Pertsch Berlin Nr. 396, San Marco (Venedig) Nr. 199. 85. 6, C. Salemann et V. Rosen St. Petersburg Univ.-Bibl. S. 22 Nr. 353.

Fol. 1 Anfang: مطلع انوار کلام قدیم   فاتحهٔ نسخهٔ توقیع دین.

62 Blätter.

67. [49.]

Sammelband, zumeist Gedichte (in türkischer, persischer und arabischer Sprache) enthaltend. Daneben auch Târîch's (Denksprüche), z. B. auf die Eroberung von یانق (Raab) a. H. 1003 (begann am 16. September 1594)

von والی‌جلبی: حمد لله آلدی یانق قلعه‌سن شاه جهان,

von کسبی: یانغی سوندری اسلام عسکری,

von ساعی: عدوی دین صنوب فتح اولدی یانق,

von خبابی افندی: النوب یاقدی یانق فتحی دل اعدایی.

108 Blätter.

68. [50.]

Ein Sammelband von türkischen Gedichten.

123 Blätter in der Handschrift von vorn, von rückwärts 131 gezählt. Meist 5 Doppelverse auf der Seite, in schräger Richtung.

69. [52.]

1. Mûsâ 'Abdî's[1]) „Ĵâmasbbuch“ كتاب جامسب‌نامه; vgl. Rieu Brit. Mus. S. 167.

Anfang:

هر كيم اول كندوزنى بلمش اولا جمله ايش قولايز اول بلمش اولا

163 Blätter, à 12 Zeilen; vokalisiert.

2. Auf Fol. 163r von anderer Hand: اشبو مختصر علم رمل اجنده امير المؤمنين على رضى الله عليه فائده‌لرندن‌در وقتى كم حاجت اولسه. Vgl. Pertsch Berlin Nr. 125, 4, b.

Datum dieses letzteren مختصر: a. H. 932 (begann am 18. Oktober 1525). Darunter noch zwei (so) بيان تارخ: a) بموت الياس آغا بن عبد الله فى شهر شعبان عشرين وثلث من شهور سنه ٩٣١ (15. Juni 1525), b) بموت حيدر بن عبد الله فى يوم.........فى شهر ذى القعده سنه ٩٣٢ (begann am 9. August 1526).

70. [63.]

Ein Sammelband türkischer Gedichte, z. B. von جاهدى , جمعى u. a. m.

83 Blätter.

Rätsel.

71. [Pers. 65.]

Eine Sammlung von Rätseln (معمّى Buchstaben- oder Silbenrätsel, später لغز Sinnrätsel); vgl. ähnliche Sammlungen bei Pertsch Berlin Nr. 347, Krafft Wien Orient. Akad. Nr. CCXIX, Dozy Leiden I Nr. CCCCXCVIII.

1. Buchstaben- oder Silbenrätsel.

a) Rätsel des Ḥalîmî (auf Fol. 10r تمّ معمّيات الحليمى عليه رحمة الله العليم).

Anfang: بحمد الواحد الكشّاف عمّا على بعض من الاسرار عمّى

1) Den Vers mit dem Namen des Autors (s. Rieu) habe ich allerdings nicht angesehen.

b) Fol. 11 fg. mit neuem 'Unwān: معمّای سلطان محمّد

جاودانی سلطنت قدّوکه لایق جامه‌در

مکرمت تاجن بحمد اللّه که ساکه ورن حق

(„Ein ewiges Sultanat ist das deiner Gestalt angemessene Kleid; Gott sei Dank, dass dieser dir die Krone der Gnaden gegeben hat" — وردی); darauf Rätsel auf نوبان, محمّد خان, سهراب, سلطان, سلیمان, مراد, بلال, اسحق, کمال, هاشم, حسن, علی, شرف, داود, سعید (für die Reihenfolge kann ich nicht einstehen) — das Rätsel immer aus je einem Bait bestehend, die Auflösung (توجیه) in Prosa.

Beide Teile (a und b) umfassen zusammen $42^1/_2$ Blätter = 85 Seiten à 13 Zeilen.

Auf einem Vorsetzblatte steht folgendes Rätsel des Schreibers der Handschrift selbst:

بو حقیرکدر معمّای حسن اغا اعزّ اللّه شانه

کاکلی نقشی ایلەسن یارڭ دوشدکه مایی کسی بر شصته

توجیه مشبّه به کاکل ح مکتوبی‌در نقشی ح‌در

ح ایله لفظ سن که اوله حسن اولور

وحسن که شصته دوشه

یعنی ترکی معناسنجه

اغا دوشه

حسن اغا

اولور

ح hat bekanntlich in Rätseln die konventionelle Bedeutung کاکل (wie auch خ ج), شصت bedeutet nach gütiger Mitteilung des Herrn حسن جلال الدین, Lektor des Türkischen am orientalischen Seminar in Berlin, im Âδarbâijânî-Türkisch einen „strammen Kerl" (صلابتلی بر آدم). Über معمّا vgl. G. de Tassy JAs. Vol. X (1847) S. 357—385, Rückert-Pertsch Grammatik, Poetik und Rhetorik der Perser S. 317 fg., und neuerdings M. N. Kuka The Wit and Humour of the Persians, Bombay 1894, S. 121 fg.

2. Die letzten 2 Blätter enthalten eine kurze Abhandlung über Sinnrätsel در بیان لغزها, dann folgen لغز انگور, لغز کلنگ, لغز صلوة خمسه, لغز جاروب etc., alle in Versen.

Handschriften vermischten Inhaltes.

72. [53.]

1. Das Fālnāma des Imām J̌a'far Ṣādiq هذا فال جعفر صادق; vgl. de Jong et de Goeje Leiden III S. 189 (Weijers, Orientalia I, 315), Propaganda Nr. XXVII. B. b. 5, Guidi Bibl. Vittorio Emanuele (Rom) Nr. 19, 1.

Anfang: قوله تعالى وجعلت له مالا ممدودا وبنين تمهيدا اى فال (Qorān Sūre 74, 12/3) وشهودا.

31 Blätter (Fol. 2r—33r), à 13 Zeilen. Datum: Ende Ṣafar a. H. 998 (also zwischen dem 30. Dezember 1589 und dem 7. Januar 1590).

2. Fol. 34—36r habe ich nicht notiert.

3. Lunarium, Fol. 37—43.

4. Eine arabische Abhandlung, mit folgenden Worten beginnend: قال ابن عبّاس رضى اللّه عنه الايّام كلّها للّه تعالى لكنّه جعل بعضه (sic) سعودا وبعضها نحوسا كما انّ خلق اللّه. Wohl unvollständig, da mehrere Blätter leer geblieben sind.

5. Tageskalender, Planetentafel.

6. Chronologie türkischer Sultane; wieder von anderer Hand.

73. [72.]

Eine Mappe, enthaltend:

1. Eine lithographierte Karte des Bosporus شكل خليج قسطنطنيه mit der Seitenzahl ٩٧١, also aus dem J̌ihānnumā (Konstantinopel a. H. 1145).

2. Einen bunten Plan der Ka'ba aus dem Jahre 1151 H. (begann am 21. April 1738).

3. Einen Fermān von Mitte Ṣafar wohl a. H. 1113 (18. bis 27. Juli 1701).

74. [33.]

Ein aus 25 باب bestehendes Werk, über das ich leider nur zu ungenügende Notizen habe, um es näher bestimmen zu können.

Anfang:[1] بی بدلدیکی دل اولدغیچون دل جانمز پسندید
گلمشدک عارف ایدر پس اول صاحب نظر وفرخنده‌اختر داعیبی عقل
بینهایتده ودردی بی‌غایتده خبر

1. باب: دلدی سبحانه وتعالی چون کم یوناندر افلاطون نقل,
2. باب: الخ اتادن نطف قچن کم ینانیدر افلاطون نقل, 3. باب:
نقل لقمان حکیمدن علیه السلام قچن کم جانله تن انه بطن
خبر وریزا(?) کم حق سبحانه وتعالی انسانکن: باب 5. , اجنده الخ
اعضالرن بنه وجله یرتدی وصفتی نجادر.

93 Blätter, à 15 Zeilen.

Arabische

Abhandlungen finden sich in P. 44, 3; 71, 1, 4, 5, 6; 72, 6, 7; 76, 3, 4, 6; T. 72, 4; vgl. auch P. 38, 40, 41, 76; T. 2—17 incl. (Gebetbücher), 34.

Titel der Werke.

انجیل متی P. P. 6, 7; Barb. VII 33 (Nr. 62 Anm.).
كتاب انجيل T. T. 1.
كتاب انشا T. T. 37.
انوار سهیلی P. P. 68.
انوار العاشقين T. T. 24.
اوضح المسالك الى معرفة البلدان والممالك T. T. 56.
آئینهٔ حق نما P. P. 13.
رسالهٔ بروج فنون T. T. 22.
بوستان سعدی P. P. 57, 58.
كتاب الاحاديث المروية عن النبى T. T. 19, 3.
اخبار نيل T. T. 57.
كتاب اخلاق ناصرى P. P. 26.
كتاب استوانامه P. P. 24, 1.
كتاب اسكندرنامه T. T. 54.
اسكندرنامهٔ احمدى T. T. 60.
الف ليلة وليلة T. T. 55.
انتخاب عقايد وعمليات دين عيسويان P. P. 11.
كتاب انجيل P. P. 1, 2, 3, 4, 5.

---

1) Ich weiss nicht ob die Worte ganz korrekt sind.

T. 27.	کتاب بهاء علم الکواکب T.
P. 44, 2.	در بیان عروض A.
T. 71, 2.	رساله در بیان لغزها T.
P. 44, 1.	کتاب بیان القافیه P.
T. 45, 46.	تاج التواریخ T.
T. 46.	تاریخ خواجه افندی T.
T. 51.	تاریخ نعیما T.
P. 76, 5.	کتاب فی علم تجوید یعنی قراءت قران P.
P. 70, 2.	تحفة الابرار P.
P. 75, 1.	تحفهٔ شاهدی PT.
P. 40.	تحفة الصبیان AP.
T. 34, 1.	کتاب ترجمان ابن الصالح A.
P. 43.	کتاب ترجمه عربتی(?) P.
P. 77, 1.	ترجمهٔ صد کلمه P.
P. 20, 21.	ترجمهٔ قران P.
P. 73, 1.	تعریف مروارید P.
P. 29.	رسالهٔ تقویم P.
P. 27a, 27b.	رساله در توقیف جدید دنیا بقول تیخون براهه ومنجمان متاخرین دیگر P.
T. 47, 48.	تواریخ آل عثمان T.
T. 49.	کتاب تواریخ آل عثمان T.
T. 50.	کتاب تواریخ سلاطین آل عثمان T.
P. 10.	تورات موسی P.
T. 38.	تهنیه‌نامه‌ها T.
T. 69, 1.	کتاب جامسپ‌نامه T.
P. 23.	جامع عبّاسی P.
P. 69, 2.	جدول احکام الکلّیة لسنه العالم علی الاجمال P.
P. 28.	جدول معرفت اختیارات قمر در بروج اثنی عشر P.
T. 49.	جمع العاشقی T.
P. 66.	جنگ‌نامهٔ کشم P.
P. 63.	حال‌نامهٔ عارفی P.
T. 66.	حسن ودل T.
P. 19.	در باب حقیقت قطولیکیه P.
T. 23.	حکایت لطیفهٔ عجوبهٔ محجوبهٔ ظریفه T.
T. 20.	حلویّات T.
T. 61.	خسرو وشیرین شیخی T.
P. 50.	خسرو وشیرین نظامی P.
P. 65.	خسرو وشیرین وفرهاد P.
P. 14.	خلاصهٔ کتاب کرامیٔ آینهٔ حق‌نما P.
P. 71, 3.	خلاصة الهیئة T.
P. 32.	کتاب خواب‌نامهٔ حضرت P.
P. 15.	داستان مسیح P.
T. 2—17 incl.	کتاب دعا AT.

P. 38. كنز اللغات AP.
گلستان سعدی P.
P. 51, 52, 53, 54, 55, 56, 75, 2.
P. 76, 1. گنجنامهٔ اطفال A.
P. 63. گوی وچوگان P.
P. 48. لبّ التواريخ P.
P. 36. لغت فارسى P.
P. 37. لغت فرس P.
كتاب اللوامع الربّانی فی ردّ شبه النصرانی P.
P. 22.
ليلى ومجنون هاتفى P.
P.62; Barb.VII,48,3 (Nr.62 Anm.).
مثنوئ مولانا جلال
Barb. VII, 49 (Nr. 62 Anm.).
P. 39. مجمع الفرس P.
مجموعات
P. 67. T. 36; 66; 67; 68; 70.
مختصر علم رمل اجنده امير المومنين على فائدهلرندن T.
T. 69, 2.
P. 49. مسالک الممالک P.
مصقل صفا در تجليه وتصفيهٔ آينهٔ حق‌نما P.
P. 72, 5.
P. 44, 3. المطلع والترصيع P.
T. 71, 1. معمّا T.

معمّیات لحليمى T. T. 71, 1, a.
مقدّمهٔ قطب الدين ابن محمّد T.
T. 18, 1.
مقدّمة فی النحو A. P. 72, 6.
ملحمهٔ دانيال منظومه T. T. 68.
مواعظ T. T. 19, 2.
كتاب مولود محمّد المصطفى T.
T. 58; 59.
مولود نبئّ دانشى افندى T.
Propag. J. II (Nr. 58).
نصيحت در روز مبارک ترسياء مقدّسهٔ معظّمه P.
P. 18, 2.
نصيحت در روزى كه حضرت عيسىرا ختنه كردند P.
P. 18, 1.
نوادر الشباب Ostt. T. 62.
نيرنگ عشق P. P. 64.
كتاب واجبات ضروريه P.
P. 69, 3.
كتاب وصيّتى رسول فاطميه الزهرى T.
T 18, 2.
كتاب وقايه T. T. 30.
هفت منظر P.
Barb. VII, 48, 2 (Nr. 62 Anm.).
يوسف وزليخاى جامى P. P. 61.

Verfasser.

Schreiber.

ابراهيم بن عبد الله T. 24.
احدان بن نظر دادیانی T. 64.
توماجان ارمنی P. 6.
ملا جمال بن محمّد بهرام تبریزی P. 33.
حافظ محمّد امین حیادی بخواجه افرنج T. 38.
شوقی التونی P. 26.
ملا عبد الحسین P. 23.
عبد الرحمن بن احمد عبد الرحمن الخ P. 37.
میر عزیز الله P. 45.
علی ابن محمّد بن ابی الرضا الخ P. 76, 5.
علی ابن محمّد محمود الحافظ الاصفهانی Barb. VII, 49.
القدیری بن علی حمزه P. 54.
محسن ابن لطف الله معاد الحسینی Barb. VII, 48.
محمّد بن احمد الحموی T. 63.
محمّد باقر ابن علی اصفهانی P. 22.
مولانا محمّد قاسم ابن مولانا میرزا علی اصفهانی P. 11.
محمّد بن محمّد کاتب اسماعیل بیک تفتردار T. 52.
محمّد ابن یعقوب T. 18, 1.
مسعود ابن ابراهیم P. 7.
مصطفی P. 41.
مصطفی کاتب الرومی T. 49.
مصطفی بن موسی T. 20.
المطران یشوع خادم القدس الشریف T. 1.
یوسف P. 72, 4.

Heimatsorte der Handschriften.

ادرنه (Adrianopel) T. 40.
استنبول (Konstantinopel) T. 39; 43; 44; 48; 49.
برهانپور P. 64.
بغداد P. 26.
تبرز T 24.
حیدرآباد P. 23.
دادیان T. 64.
رومه (Rom) P. 6; 27ᵃ.
فرّخ‌آباد P. 45.
گوه (Goa) P. 27ᵃ.
لار P. 33.
مشهد Barb. VII, 49.

Datierte Handschriften.

a. H. 722	P. 7.	n. Chr. 1603	P. 3.
a. H. 733	P. 37.	n. Chr. 1609	P. 13.
a. H. 754	P. 76, 5.	a. H. 1022	T. 50.
a. H. 849	Barb. VII, 49.	a. H. 1029	P. 11.
a. H. 866	P. 44, 1.	n. Chr. 1620	T. 32.
a. H. 869	P. 26.	a. H. 1031	P. 22; 33; 39.
a. H. 908	T. 20.	a. H. 1032	P. 66.
a. H. 932	T. 69, 2.	n. Chr. 1624/31	P. 27[a].
a. H. 936	P. 68.	n. Chr. 1625	P. 73, 2.
a. H. 943/54	P. 40.	a. H. 1043	P. 24, 2.
a. H. 944	T. 18, 1.	a. H. 1045	P. 23.
a. H. 951	P. 54.	a. H. 1066	P. 52.
a. H. 956	T. 16.	a. H. 1070	T. 39.
a. H. 963	P. 34.	a. H. 1074	T. 43.
a. H. 964	T. 24.	n. Chr. 1683	T. 1.
a. H. 965	P. 41.	a. H. 1103	T. 40.
a. H. 967	Barb. VII, 48; P. 71, 4; T. 62.	a. H. 1111	T. 44.
		a. H. 1113	T. 73, 3.
a. H. 975	P. 60.	a. H. 1136	T. 52.
a. H. 982	P. 71, 3.	a. H. 1144	T. 22.
a. H. 984	T. 48.	a. H. 1145/6	P. 64.
a. H. 986	P. 48.	a. H. 1146/7	T. 51.
a. H. 997	T. 49.	a. H. 1149	P. 58.
a. H. 998	T. 72, 1.	a. H. 1151	T. 73, 2.
a. H. 1003	P. 76, 7.	n. Chr. 1746	P. 17.
a. H. 1004	P. 76, 8; T. 64.	a. H. 1198	P. 45.
a. H. 1007	T. 63.	a. H. 1199	T. 38.
n. Chr. 1598	P. 6.	a. H. 1228	P. 5.
a. H. 1010	P. 77, 2.	a. H. 1235/6 (kaum)	P. 64.

Nachschrift.

Erst zu spät ist es mir eingefallen, della Valle's *Viaggi descritti da lui medisimo in lettere familiari* nach Auskunft über die von ihm erworbenen Handschriften durchzusehen. Die Reisebeschreibung, deren persische Partien zu dem Besten gehören, was überhaupt über Persien geschrieben worden ist, giebt hierüber wie über ihres Verfassers orientalische Studien und Übersetzungspläne vielfache Aufschlüsse. Von den religiösen Handschriften besonders stammen gewiss auch manche von della Valle, bei denen dies nicht überliefert ist, so z. B. Pers. 21 [51] — della Valle's Hand würde sich hier leicht rekognoscieren lassen.

Ich füge aus den Viaggi noch die folgenden Notizen zu einzelnen Handschriften hinzu (für Persien citiere ich die zweibändige

Separatausgabe Roma 1658, sonst die allgemeine dreibändige Venezia 1667)[1]):

P. 8 [37] und 9 [42]: Die Herkunft beider ist mir nicht bekannt, aber von Interesse ist jedenfalls die Mitteilung, dass Padre Fra Giovanni Tadeo, Generalvikar der Carmelitani Scalzi in Ispahân, auf Befehl Šâh 'Abbâs des Grossen die Psalmen in das Persische übersetzt habe (I, 333).

P. 12 [7]: Vgl. II, 254 fg., 501.

P. 18 [57] Nr. 2: Der Tag der heiligen Therese, der beata madre dei Padri Scalzi in Ispahân, ist der 5. Oktober (II, 185); vielleicht ist aber die Predigt des Augustinerbruders am 21. Mai 1623 in Goa gemeint (III, 159).

P. 33 [20] wird II, 374/5 erwähnt.

P. 39 [69 = Mai, Turc. 42]: Vgl. II, 499 fg. (Die Handschrift ist vom persischen Autor selbst korrigiert worden, nachdem er sie in seinem Hause durch seinen eigenen Neffen hatte abschreiben lassen; sie hat also den annähernden Wert eines Autographs).

P. 48 [16] wollte della Valle übersetzen.

P. 66 [30] kann nach dem Datum ihres Colophons frühestens in Gambrûn (Combrù) in della Valle's Besitz gekommen sein, oder später in Goa. Den Kampf um Kišm hatte er mit höchstem Interesse verfolgt, seine Sympathien waren auf Seite der Portugiesen, schon weil diese Katholiken waren.

P. 77 [71 = Mai, Turc. 46] Nr. 1 erwähnt er II, 207.

T. 32 [40] erwähnt er II, 58, 204 fg.

---

1) I, II gehen in meinen Citaten auf Persien, III auf den dritten Band der venetianischen, allgemeinen Ausgabe.

Nochmals die Aussprache der semitischen Konsonanten ו und י.

Von

Fr. Philippi.

Vor zehn Jahren habe ich in dieser Zeitschrift einen Artikel über die Aussprache der semitischen Konsonanten ו und י veröffentlicht.[1]) Obgleich ich jetzt über manche Punkte anders denke als damals[2]), so glaube ich meine dort über diese Frage geäusserten Ansichten doch noch im Grossen und Ganzen aufrecht erhalten zu können.

Vollständig hat mir nur v. Berchem in seinem Aufsatz: Conte arabe en dialecte égyptien[3]) zugestimmt. Wenn aber auch Haupt[4])

---

1) S. diese Zeitschrift 1886, p. 639 fg.

2) So z. B. über das Elifu'l waṣli in Fällen wie اِبْنٌ, اِسْمٌ, اِنْقَتَلَ etc., vgl. diese Zeitschrift 1895, p. 191. Haupt ist meiner jetzt aufgegebenen Ansicht in seinen BSS. (Abkürzung in dieser Abhandlung nach ihm selbst für: Beiträge zur Assyriologie und vergleichenden semitischen Sprachwissenschaft von F. Delitzsch und P. Haupt) I, 1, p. 327 fg. beigetreten. Auch glaube ich jetzt, dass man in hebr. ו, אִישַׁי etc. syr. ܐܶܬܩܛܶܠ, ܝܶܫܘܥ, ܝܶܠܕܐ etc. im Anlaut, im Hebr. auch im Inlaut (vgl. האשׁ, האזכה) wohl den Explosivlaut des Kehlkopfes, mindestens den schwachen Hauch gesprochen hat. Man hat zum Teil nur in diesen erst später entstandenen Formen das Zeichen dafür nicht gesetzt, vgl. diese Zeitschrift 1886, p. 650 Anm. 1; 1895, p. 191, auch Anm. 4; und gegen meine jetzige Ansicht zum Teil Haupt in BSS. I, 1, p. 260 Anm. 27. — Wenn übrigens nach Geo. Hoffmann und Socin die Nestorianer jetzt *îšō'*, *îḏâ* mit langem ī (vgl. BSS. I, 1, p. 328) statt des doch wahrscheinlich ursprünglich kurzen (vgl. diese Zeitschrift 1886 p. 649 fg., BSS. I, 1, p. 260 Anm. 27) lesen, so mag die Schreibung mit ܝ (ܝܫܘܥ, ܝܕܐ) unwillkürlich Einfluss auf die Lesung ausgeübt haben. „Wer den Vocal der letzten Silbe voll ausspricht", — sagt Haupt gelegentlich einer Bemerkung Brückes über die Aussprache von „Wasser", „rufen" etc. BSS. I, 1, p. 299 Anm. 6 — „ist wohl mehr oder weniger durch die Schreibung beeinflusst". Dazu beachte, dass jetzt der Ton auf dem ī dieser Wörter ruht.

3) S. Journ. asiat., 8. sér., tom. XIV, p. 94 fg.

4) S. BSS. I, 1, p. 293 fg.; 327 fg.

und Techmer[1]) mir manche Einwendungen zu machen haben, so haben sie doch keinen prinzipiellen Widerspruch gegen meine Auffassung erhoben. Dagegen richten sich prinzipiell gegen meine Aufstellungen O. E. Lindberg und Ed. König in ihren neuerdings erschienenen Schriften.[2])

Indem ich noch weiter unten auf den nichtprinzipiellen Gegensatz Haupts und Techmers zurückkommen werde, prüfe ich zunächst den prinzipiellen Widerspruch Lindbergs und Königs gegen meine Auffassung von der Aussprache des semitischen ו und י.

Königs Argumentation gegen meine Auffassung ist in sich widerspruchsvoll. Er ist daher leichter zu widerlegen als Lindberg. Auch rät schon die Kürze seiner Beweisführung mit ihm den Anfang zu machen. König führt zwei Argumente gegen die vokalische Natur von ו und י ins Feld.

Er bemerkt[3]), „Nun könnte man denken, eben das[4]) sei möglich gewesen, insofern zwar nicht der nächstliegende, aus der einfachen weitgeöffneten Mundhöhle heraustönende Vokal *a*, aber die anderen beiden Hauptnüancen des Stimmlautes eine Bezeichnung von vorn herein hätten finden sollen. Indes dem widerspricht die Thatsache, dass die Vokale *u* und *i* nicht von vorn herein bezeichnet worden sind.“

Ich mache König zum Vorwurfe, dass, indem er mich widerlegen will, er wieder vom alten Standpunkt aus die verkehrte Einteilung der Laute in Vokale und Konsonanten beibehält, und den Vokal in einen falschen Gegensatz zu dem Konsonanten bringt. Ich kann nicht zugeben, dass es Thatsache ist, dass *u* und *i* nicht von vorn herein — der Gegensatz ist: sondern erst später durch Konsonantenzeichen — bezeichnet worden sind. Allerdings ist es Thatsache, dass die Vokale *u* und *i* als Sonanten, als silbische Laute im Semitischen keine Bezeichnung von vorn herein gefunden haben. Ob sie aber als Konsonanten, unsilbische Laute im Semitischen eine Bezeichnung von vorn herein wenigstens erhalten haben können, ist eben eine Frage, über die — sub judice lis est. Die Möglichkeit, dass sie als unsilbisch von vorn herein bezeichnet sind, sollte er doch nicht leugnen, jedenfalls hat er das Gegenteil nicht erwiesen. Ist denn die Behauptung von Sievers[5]), dass die Einteilung der Laute in Vokale und Konsonanten, so grossen praktischen Wert sie auch habe, doch theoretisch eine verkehrte sei, reine Willkür, oder zeigt sich nicht gerade an König wie Recht er hat? Durchaus treffend bemerkt

1) S. Internat. Zeitschr. für allg. Sprachwissenschaft IV, p. 285 fg.

2) Vgl. Lindberg, Studier öfver de semitiska Ljuden w och y. Lund 1893 und König, Historisch-krit. Lehrgebäude der hebr. Sprache etc. II, 1. Leipzig, Hinrichs 1895.

3) Vgl. p. 457.

4) Nämlich dass ו und י eine Stelle im Alphabet gefunden hätten.

5) S. Grundzüge der Phonetik[4] § 102 fg.

aber Sievers[1]): *u* und *i* sind „als die Vokallaute mit geringerer Öffnung vermöge ihrer Artikulation" — also „als die beiden Hauptnüancen des Stimmlautes" wie König sagt — „mit weniger Schallfülle begabt und daher zu unsilbischer[2]) Verwendung geeigneter". Daher ist auch *a* in der indogermanischen wie semitischen Grundsprache[3]) nie und auch kaum je im Semitischen überhaupt unsilbisch verwandt, während *u* und *i* im Indogermanischen wie Semitischen daneben oft diese Verwendung erfuhren. Und *u* wie *i* konnten jedenfalls, wenn sie unsilbisch waren, ebensogut wie alle andern unsilbischen d. i. konsonantischen Laute eine Bezeichnung von vorn herein erhalten. Es ist daher eine vollständig verkehrte Annahme Königs, zu behaupten, dass wenn ו und י im Semitischen ursprünglich Vokalzeichen gewesen wären, sie eine Bezeichnung von vorn herein hätten finden müssen, was faktisch nicht der Fall sei.

Der Zusatz, den König hier macht[4]), ist wohl kaum für einen, der die Arbeiten von Sievers mit Aufmerksamkeit gelesen hat, einer besonderen Widerlegung bedürftig. Allerdings ist *a* der Vokal der ersten Silbe von ילד, das schliesst aber nicht aus, dass auch י es sein kann. *a* ist eben silbischer, י kann unsilbischer Vokal sein. Oder ist es denn unmöglich, ילד als *yalad* auszusprechen?

Er macht aber zweitens geltend, „wenn ו und י „ihrem Wesen nach Vokale", also eben einfach Vokale wie *a*, gewesen wären, so würden sie darin, dass sie ihrer Funktion nach als Konsonanten auftreten, eine absolute Ausnahme bilden. Jedoch wenn ו und י ihrem Wesen nach Konsonanten (nämlich Lippen- und Gaumenspirant) waren, dann bildete ihr event. Übergang in einen vokalischen Laut keine absolute Ausnahme, insofern es doch auch vorkommt, dass wenigstens *l* (Sievers §§ 294, 299) sich in vokalischen Laut umsetzt".

Zunächst bemerke ich: So lange König kein Beispiel dafür anführt, dass auch im Semitischen sich *l* in einen „vokalischen" Laut umsetzen kann, so lange bildet der Übergang der Reibelaute ו und י in einen vokalischen Laut ebenso eine absolute Ausnahme, als derjenige der „Vokale" ו und י in „Konsonanten ihrer Funktion nach". Da hilft ihm die Parallele mit dem indogerm. *l* nichts, die er Sievers entnommen hat.

---

1) S. § 392; auch § 486.

2) Von mir unterstrichen.

3) Wohl aber später in einzelnen indogerm. Dialekten; vgl. Sievers[4] §§ 392, 395.

4) Er fährt nämlich fort: „Ebenso widerspricht der Umstand, dass z. B. in ילד das י nicht den Vokal der ersten Silbe bezeichnen sollte, indem ja vielmehr *a* der Vokal der mit י beginnenden Silbe war".

Sodann ist mir vollständig unverständlich, weshalb ein ו und י als ihrem Wesen nach Vokale, „also eben einfach Vokale wie *a*“, wenn sie eben als ו und י gebraucht, d. h. unsilbisch, in konsonantischer Funktion verwandt werden, „eine absolute Ausnahme“, d. h. natürlich eine absolute Ausnahme von ihrem Wesen als Vokale bilden sollen. Wie wir gesehen haben, sind die Vokale *i* und *u* ihrem Wesen, ihrer Natur, ihrer Erzeugungsweise nach, sagen wir kurz als Vokale zu unsilbischer d. i. konsonantischer Verwendung geeigneter als *a*. Wenn nun im Semitischen ו und י als Vokale, nicht auch *a*, nur in unsilbischer, d. i. konsonantischer Funktion stehen, so bedingt das durchaus keine Ausnahmestellung von ihrem vokalischen Charakter, sondern sie werden nur ihrer vokalischen Natur entsprechend behandelt.

Finden denn nicht auch z. B. in der indogermanischen Grundsprache *u* und *i* als Vokale unsilbische Verwendung?[1]) Und doch redet kein Mensch von absoluter Ausnahme derselben.

Vermutlich rührt diese mir durchaus unverständliche Darstellung Königs daher, dass er sich hier eines Irrtums schuldig macht, indem er von der alten Einteilung der Laute in Vokale und Konsonanten ausgehend, Vokal im alten Sinne als absoluten Gegensatz zu Konsonant, Konsonant dem Wesen nach, d. i. Geräuschlaut, nimmt und dann doch im Nachsatz von Konsonant im modernen Sinne spricht, davon, „dass sie ihrer Funktion nach als Konsonanten aufträten“. Es ist ja richtig, dass ein Vokal im alten Sinne genommen, im Gegensatz zu einem Konsonanten, als Vokal niemals zu einem Konsonanten im alten Sinne, einem Geräuschlaute oder Reibelaute werden kann. Das wäre „eine absolute Ausnahme“. Weshalb aber ו und י als Vokal, auch im alten Sinne genommen, nicht als Konsonanten im modernen Sinne genommen, nicht in konsonantischer d. i. unsilbischer Funktion verwandt werden können, ohne damit „eine absolute Ausnahme“ zu bilden, ist nach der eben gegebenen Darlegung von den Vokalen *u* und *i* nicht einzusehen.[2]) Wenn ich diese Darstellung Königs richtig aufgefasst habe, so

---

1) So z. B. idg. * *aįdhō* (griech. *αἴθω*), aber *idhta* (altind. *iddha*) etc.

2) Ebenso ist mir Königs Polemik (ib. p. 456 fg.) gegen Sievers Sonantentheorie von *l* und *r* ganz unerfindlich. Nicht deshalb rechnet Sievers *l*, *r* zu den Sonanten, weil er sie als Sonore fasst, wie König fälschlich meint. König nämlich sagt: „Sievers . . . . bezeichnet die Laute, die den ‚Silbenkern‘ . . . . bilden oder bilden können, als ‚Sonanten‘ . . . . und rechnet zu diesen auch z. B. das *l* in Hand(e)l oder das *n* in ritt(e)n und er zählt deshalb“ — von mir unterstrichen — „unter den (ursprünglichen) „Sonoren“ . . . . nicht bloss die Vokale . . . . sondern auch die Liquidae . . . . und die Nasale“ . . . . . . Sievers sagt aber ausdrücklich [4] § 108: „dass Laute, wie *n*, *l*, über deren Charakter damit noch nichts ausgesagt wird“ — von mir unterstrichen — „je nach Belieben als Sonanten oder Konsonanten gebraucht werden können“. Auch Brücke, den er hier gegen Sievers ausspielen will, ist im Grunde derselben Meinung, wie Sievers, wenn er sagt, „dass die Consonanten in solchen Silben . . . . . . einfach aneinander gereiht werden“. Vgl. das Citat aus Brücke bei König und Haupt

ist sie doch wieder ein klarer Beweis, wie verwirrend die alte Einteilung der Laute in Vokale und Konsonanten wirkt, und dass es doch trotz Haupt's gegenteiliger Bemerkung[1]), auf die ich noch zurückkommen werde, besser ist, sie auch fürs Semitische ganz aufzugeben.

Ich glaube es getrost dem Leser dieser Zeilen überlassen zu können, zu beurteilen, ob König wohl ein Recht hat, am Schlusse der gegen mich gerichteten Ausführungen zu sagen: „Also muss es dabei bleiben, dass ו und י nach der Idee ihrer Erzeugung Konsonanten, Reibegeräusche und zwar der labiale und der palatale Spirant sein sollten“ . . . . . . Nur auf einen Punkt möchte ich noch näher eingehen. König führt nämlich schliesslich als Beweis für seine Auffassung von der Natur des ו und י das Quššâyâ in syrischen Wörtern, wie ܒܰܝܬ, das doch klar zeige, dass man *ƀajt* und nicht *ƀait* gesprochen habe.

Freilich spricht man im Bibl.-Aram. בַּיְתָא nicht *ƀajᵉṯâ* oder *ƀa-ïṯâ* aus[2]), wo das Trema über dem *i* und der Bindestrich

in BSS. p. 299 Anm. 6. Derselben Ansicht sind heutzutage durchgehends alle Phonetiker. Doch meinen einige, dass erst die Umgangssprache den *e*-Vokal in der letzten Silbe oft auslasse. So Vietor: Elemente der Phonetik etc. 3 § 67 Anm., 3 § 121 Anm. 2. Dagegen Haupt in BSS pp. 294. 299 Anm. 6. Auch König spricht hier davon, dass sich die Aneinanderreihung „oft mit Einschaltung eines Übergangs-*ĕ* vollziehe“. Nur dass Brücke nicht angiebt, dass die hier „aneinandergereihten Consonanten“ auch eine Silbe bilden, — dass sich also unter den aneinandergereihten Lauten auch ein Sonant befindet und welches hier das silbenbildende Element sei, was Sievers ausdrücklich, übrigens nach Vorgang von anderen, z. B. Kräuter, thut. Man dient in der That Brücke sehr wenig, wenn man meint, dass er stets das Richtige getroffen habe, und kein Fortschritt in der Lautphysiologie über ihn hinaus möglich oder denkbar wäre! Storm sagt in seiner „engl. Philol.“ I, 1² p. 36 fg. über Brückes „Grundzüge der Physiol.“ etc. „Dies war eine für ihre Zeit verdienstliche Arbeit, die viel Neues in übersichtlicher Form enthielt und daher vielfach von Sprachforschern benutzt worden. Man wird jedoch jetzt, neueren Arbeiten gegenüber, anerkennen müssen, dass sie sehr an Unklarheit der Auffassung und an Mangel einer genaueren Kenntnis der betreffenden Sprachen leidet“, etc. „Dadurch hört das *n*“ — schliesst König nach dem Citat von Brücke, — „nicht auf Geräuschlaut zu sein, so dass die Liquidae und Nasalen in die Reihe der Sonoren überträten“. Gewiss nicht dadurch! Ich erinnere an das *bst!* wo der Geräuschlaut *s* silbisch geworden ist (vgl. Sievers⁴ § 108). — Der sonore Charakter von *l*, *r*, *n*, den übrigens heutzutage alle Phonetiker z. B. auch Vietor zugeben, liegt auf einem ganz andern Blatte. Allerdings erscheint es Vietor rätlicher die Liquiden den Konsonanten beizuordnen und zwar . . . . . . den Reibelauten. Doch giebt er zu, dass *r* und *l* sich unter Umständen (wie die Nasale) den Vokalen in Art und Wirkung nähern (³ § 91 und ibid. Anm. 1). Und ³ § 149 heisst es: „Ihnen“ — den Vokalen — „am nächsten stehen die stimmhaften Liquiden und Nasale, als Stimmlaute“ — von mir unterstrichen — „mit Resonanz und wenig verengtem Munde oder mit Nasenöffnung bei geschlossenem Munde, dann folgen stimmhafte, endlich stimmlose Reibelaute und Verschlusslaute“.

1) Vgl. BSS. p. 294.

2) So König p. 476 Anm. 1; auch Marti, Kurzgef. Grammatik der bibl.-aram. Sprache § 71, e und § 14 b.

zwischen *a* und *i* wohl nach König ein silbisches *i* bezeichnen sollen, sondern *baitâ*[1]) ebenso wie *ḥᵃzaita* (חֲזַיְתָ), *hᵃwaitâ* (הֲוַיְתָ) etc., die doch unmöglich *ḥᵃzajᵉtâ* oder *ḥᵃza-itâ* etc. lauten können. Auch hebr. wird ein בַּ֫יְתָה, מָ֫וְתָה, חַי etc. lauten *baitâ, mautâ, ḥai*[2]) etc. Immerhin scheint hier der allerdings unsilbische Vokal die Spiration des ת veranlasst zu haben, so dass syr. ܒܰܝܬܳܐ auf die Aussprache *bajta* hinzuweisen scheint.

Aber man spricht doch von den Verb. tert. ܝ in der 2. pers. pl. Perf. syr. z. B. ܪܡܰܝܬܽܘܢ aus, d. i. *rᵉmaitun* mit Quššâyâ, dagegen in der betreffenden Pers. im Sing. ܪܡܰܝܬ d. i. *rᵉmait* mit Rukkâchâ. Hier ist doch eine Aussprache *rᵉmajtun*, wie man nach König syr. *bajta* gesprochen haben soll, undenkbar.[3]) Auch bleibt vor Suff. in der 2. sing. das Qušš. stehen, man spricht also z. B. ܓܠܰܝܬܳܢܝ, ܓܠܰܝܬܽܘܢܝ[4]) = *gᵉlaitân* etc. Wird König auch hier *gᵉlait* aber *gᵉlajtân* etc. sprechen wollen?

Dass hier in der That eine weitverzweigte Analogiebildung im syr. Verb stattfindet, zeigt doch auch die 2. pers. sing. und plur. Perf. der Neutr. und der abgeleiteten Konjugationen im Gegensatz zu der 1. pers. sing.: z. B. ܣܡܶܟܬ, ܣܡܶܟܬܽܘܢ, ܐܶܬܪܡܺܝܬ, ܐܶܬܪܡܺܝܬܽܘܢ etc. überall mit Qušš. des *t* im Gegensatz zu der 1. pers. sing.: ܣܡܶܟܶܬ, ܐܶܬܪܡܺܝܬ etc. stets mit Rukk., während doch lautgesetzlich nach dem *ê* hier überall, auch in den 2. pers. ein Rukk. eintreten sollte.

Man wird danach sagen müssen, dass im syr. Verb. im Gegensatz zum Nomen eine starke Analogiebildung Platz gegriffen hat. Man spricht ܪܡܰܝܬ für ܪܡܰܝܬ nach Analogie von der 1. pers. sing. ܪܡܺܝܬ, wo sich in der doppelt geschlossenen Silbe schon sehr früh, jedenfalls schon zur Zeit, als die Regeln über Qušš. und Rukk. noch lebendig waren, *ai* zu *ê* zusammenzog und nun nach dem silbischen *ê* Rukk. eintrat. Dagegen blieb in einer Form wie ܓܠܰܝܬܳܢܝ das Qušš., vermutlich weil hier die 1. pers. mit dem entsprechenden Suff. die eine Analogie für die 2. Pers. hätte abgeben können, fehlte. Man sagte ja nicht in der 1. Pers. sing. ܓܠܺܝܬܳܢܝ.

---

1) So auch Strack in Abriss des Bibl.-Aram. etc. § 1, 4 und Marti, § 14.

2) So auch Lindberg p. 126 fg., der die beiden ersten Formen als archaistische bezeichnet, vgl. p. 166.

3) S. Nöldeke, Kurzgef. syr. Gramm. p. 112.

4) S. Nöldeke p. 131.

Wiederum sagte man nach Analogie der 2. Pers. sing. mit Suff. der 1. Pers. sing. auch in der 2. Pers. sing. mit Suff. der 3. pers. sing. z. B. ܚܙܰܝܬܳܘܗܝ, obwohl hier ein ܚܙܺܝܬܶܗ (1. Pers. sing. mit Suff. der 3. Pers. sing.) gegenüberstand. In den Neutr. aber wie in den abgeleiteten Konjugationen dieser Verba ist wiederum die 2. sing. und plur. Perf. trotz der 1. sing., die z. B. ܫܘܺܝܬ, ܐܘܕܺܝܬ etc. lautete, nach Analogie dieser Pers. des starken Verb. gegangen, z. B. ܫܘܺܝܬ, ܚܙܰܝܬ, ܐܘܕܺܝܬ etc. nach ܩܛܰܠܬ[1]), während die 1. Pers. sing. das Rukk. bewahrt hat, wiederum entsprechend der 1. sing. des starken Verb. z. B. ܚܙܺܝܬ wie ܩܶܛܠܶܬ. Im Nomen ist aber im Syr. das Qušš. nach unsilbischem *u̯* wie *i̯* stets stehen geblieben und folgt nicht der Analogie von Formen wie ܟܬܒܬ, ܣܘܦܐ, wie es der Fall sein konnte, aber nicht musste, während im Bibl.-Aram. resp. Hebr. auch hier im Nomen die Analogie durchgedrungen ist. So sagte man Bibl.-Aram. nicht nur חֱזִית wie syr. ܚܙܝܬ, sondern auch בַּיְתָא, hebr. בַּ֫יְתָה nach Analogie von בֵּית und בַּיִת[2]). Dagegen heisst es wieder hebr. stets *šālauti* (שָׁלַוְתִּי) mit Dag. lene im Tau und nach Wort auslautendem *u̯*, *i̯* (ו, י) bei enger Verbindung, mit Dag. lene im folgenden Anlaut[3]), weil hier die ganz entsprechenden Formen, die lautgesetzlich kein Dag. lene haben, nicht existieren. Nur in drei Formen ist in Beispielen der letzteren Art kein Dag. lene gesetzt[4]), vermutlich nach Analogie der schon entfernter stehenden Formen wie בַּ֫יְתָה, מָ֫וְתָה etc.

---

1) Auch mag die Analogie des Pron. separ. der 2. Pers. ܐܢܬ darauf gewirkt haben, s. Nöldeke im Centralbl. 1890 p. 1219.

2) Vgl. diese Zeitschrift 1886 pp. 647, 648.

3) z. B. עֲלֵי פִּיהֶם; vgl. Ges.-K. § 21, 1, Anm. 1; und König pp. 475 unten, 476. Nach König (p. 484) soll das Dag. lene im Anlaut ein Beweis für die Aussprache des auslautenden ו, י als Reibelaute sein. Darnach hätte man auch אָבִיו, קְטַלְתִּיו etc. *'ābīw*, *qᵉṭaltīw* etc. gesprochen, vgl. dagegen Nöldeke, syr. Gramm. p. 26: „Die barbarische Gewohnheit silbenauslautendes ו wie deutsches *w* oder gar *f* auszusprechen statt rein vokalisch sollte auch im Hebräischen aufgegeben werden!“ Auch zweifelt König ibid. an, ob das *u* in der Transscription des Hieron. (Siegfr., ZATW. 1884, 71 אליו = *elau* etc) rein vokalisch ausgesprochen sei. Es könnte sich doch im Übergang zum Spiranten *v* befunden haben. Dagegen spricht schon, dass Hieron. auch וְלֹא, וְרֹחַב etc. durch *ulo*, *urob* etc. umschreibt. Doch giebt er zögernd zu, dass man wohl im Syr. *chᵉdū* (!) und im Samarit. *tinnū'u* gesprochen haben möge.

4) So קַו תֹהוּ etc.

Auch ist nicht recht einzusehen, wie hier gerade das unsilbische *u̯*, *i̯* lautgesetzlich die Spiration bewirkt haben soll. Unsilbisches *u̯* und *i̯* werden doch ebenso wie die andern Konsonanten ausgesprochen, mit weniger Schallfülle als die Sonanten, können daher ebensowenig wie die andern Konsonanten einen sozusagen erweichenden Einfluss auf die „litterae Beɡadkephath" ausüben.

Dazu kommt endlich, dass doch schon in der semit. Grundsprache *ḇait* gesprochen ist, ehe noch die spezifisch syr.-hebr. Gesetze über Qušš. und Rukk. der litterae בגדכפת aufkamen. Denn diese Aussprache herrscht in sämmtlichen einzelnen Dialekten. Dass die Form auch schon im Syr. *ḇai̯t* lautete, geht doch aus *ḇêṯ* hervor. Wie im Syr. sprach man auch die Form im Arab., Äth., Hebr., Westaram. etc. aus. Wo alle Dialekte aber dieselbe Aussprache darbieten, werden wir sie doch schon als ursemitisch in Anspruch nehmen müssen. Wenn wir also auch annähmen, dass ו und י ursprünglich Geräuschlaute wären, man also ursprünglich *ḇajt* gesprochen hätte, so wäre doch die Aussprache *ḇait* schon eine ursemitische, und man könnte für syr. ܒܝܬ, wenigstens wegen des Quššāyā, keine Aussprache *ḇajt* ansetzen.

Zu Lindbergs Auffassung über die semitische Aussprache des ו und י in Gegensatz zu meiner verweise ich vor Allem auf meine vor kurzem erschienene Recension über seine Schrift[1]). Ich komme aber hier noch etwas ausführlicher auf ihn zurück, indem ich namentlich auf einige Punkte hier noch näher eingehe, die ich dort gar nicht oder nur oberflächlich erwähnt habe.

Lindberg will zunächst, wie auch Haupt[2]), die hergebrachte Einteilung der Laute in Vokale und Konsonanten verteidigen[3]). Lindberg meint, diese Einteilung der Laute sei mehr eine Einteilung nach der Lautbeschaffenheit als nach der Funktion. Sie werden eingeteilt als Laute „mit Stimmton aber ohne Mundgeräusch" (Vokale) und in Laute mit Mundgeräusch, welche gewöhnlich[4]) den Stimmton entbehren (Konsonanten). Dieser „Geräusch"-Unterschied in den Lauten sei besonders leicht fürs Ohr bemerkbar und für jedes mehr oder minder kultivierte Volk bei ihrer Einteilung der Laute von Natur bestimmend gewesen. Diese Benennung der Laute schliesse auch keineswegs die Rücksichtnahme auf ihre Funktion aus. Der Semite namentlich scheine sich die Funktion selbst als auf den phonetischen Charakter gegründet, vorgestellt zu haben.

Indes die Einteilung der Laute auch in diesem Sinne schafft doch keineswegs die Verwirrung hinweg, die ich jeder Einteilung der Laute in die beiden Hälften, Vokale und Konsonanten, in

1) In „Deutsch. Litteraturztg." 1896 p. 809f.
2) S. weiter unten.
3) S. p. 11 Anm. 1 seiner Schrift.
4) Von mir unterstrichen.

meinem Aufsatze[1]) zum Vorwurfe gemacht habe. Wenn z. B. die Araber و und ى, wo sie Zeichen für *u̯* und *i̯* sind, als Konsonanten bezeichnen, so nehmen sie hier doch faktisch „Konsonant" in einem andern Sinne, als sonst, als Benennung für Geräuschlaut. Sie können nur noch Konsonant dem Wesen nach heissen, als sie in der Schrift dasselbe Zeichen (Gezm) über sich tragen als event. die Geräuschlaute.

Die Verwirrung wird aber nur um so grösser, wenn Lindberg Konsonant in doppeltem Sinne fasst, einmal als Konsonant der Aussprache und sodann als Konsonant der Funktion nach. Darauf habe ich schon in meiner Recension hingewiesen[2]). Techmer bemerkt in seiner Zeitschrift[3]): „...... da Sievers zugestandenermassen „Konsonant" in doppeltem Sinne gebraucht, und irreleitet", und ibid.[4]): „Nach meiner Überzeugung können in der Sprachwissenschaft mehrdeutige Benennungen nie frommen; es bedarf der eindeutigen Definitionen". Das gilt doch auch von der Darstellung Lindbergs.

Das erste Argument gegen meine Auffassung von der Aussprache des ו und י nimmt sodann Lindberg von der Schreibart her[5]). Jeder semitische Dialekt, der eine Buchstabenschrift entwickelt habe, habe *w* und *y* unter die Konsonanten einrangiert. Die genannten Buchstaben seien in den Diphthongen *au* und *ai* in allen klassischen Dialekten mit den gewöhnlichen Zeichen der Vokallosigkeit bei einem Konsonanten versehen, etc. etc.

Dass indes die ersten Erfinder semitischer Schrift schon von einer bestimmten Einteilung der Laute in Vokale und Konsonanten ausgegangen wären, ist höchst zweifelhaft. Sie haben nach meiner Ansicht, von rein praktischen Gesichtspunkten ausgehend, nur für die Laute Zeichen gewählt, die für sie den festen, unveränderlichen, sozusagen sichtbaren und körperlichen Teil des Wortes bildeten, an denen gleichsam der Begriff des Wortes haftete, die unsilbischen Laute, dagegen den seelenhaft beweglichen Teil, welcher gleichsam zu dem Begriff des Wortes nichts hinzufügte, sondern nur die Form des Begriffs, im Gegensatz zu andern Formen feststellte, die silbischen Elemente nicht bezeichnet. Den spätern Erfindern der Beizeichen mag wohl schon die Einteilung der Laute in Vokale und Konsonanten bekannt gewesen sein, worin sich übrigens griechischer Einfluss zeigen würde. Sie hätten dann über ו und י, in *au̯* und *ai̯* das Zeichen der „Vokallosigkeit bei einem Konsonanten" gesetzt, weil hier ו und י den Geräuschlauten gleichen würden in

---

1) S. diese Zeitschrift 1886 p. 645.

2) S. Deutsche Litteraturztg. 1896, p. 810.

3) S. Internat. Zeitschrift für allg. Sprachwissenschaft IV p. 285; auch ibid. III, 370.

4) ibid. Anm. 2.

5) S. p. 12.

derselben Funktion wie diese ständen. Das wäre der erste Beweis für die Inkonsequenz dieser Einteilung gewesen.

Übrigens legt er selbst diesem Argument keine zwingende Beweiskraft bei. Es gäbe jedoch einen semitischen Sprachcharakter, mit welchem die Ewald-Dillmann-Philippi'sche Theorie in Widerspruch gerate und das sei der Drei-Konsonantismus. Dieser spreche ja aus, dass jeder lebende Stamm im Semitischen um drei feste wesentliche Laute andere unwesentlichere (mehr zufällige), je nach der Modifikation des Stammbegriffs, der ausgedrückt werden solle, gruppiere[1]) etc.

Mag auch Ewalds und Dillmanns Theorie mit diesem Sprachcharakter in Widerspruch geraten[2]), die meinige thut das doch keineswegs. Ich sehe in der That nicht ein, warum nicht die unsilbischen *u̯* und *i̯* ebensogut wie die schwächeren Geräuschlaute *w* und *y*, oder „die schwächeren konsonantischen Laute *w* und *y*"[3]) event. einen der drei festen wesentlichen Laute sollen gebildet haben können.

Gegen meine Ansicht vom Lautcharakter der ו und י macht Lindberg ferner geltend, dass wenn ו und י den Charakter unsilbischer Vokale ursprünglich gehabt hätten, man doch häufiger auch den Übergang von silbischen *u* und *i* in unsilbische, als in dem einzigen Falle auf arabischem Boden, wie غَزَوْا aus غَزَوُوا[4]), erwartet hätte und dass „die Lautgesetzveränderungen von *w* und *y*, je weiter man sie zurückverfolge durchgehends in desto höherm Masse den Übergang von konsonantischem zu sonantischem Charakter bezeichneten, so dass mit grosser Wahrscheinlichkeit zu erkennen sei, dass die in Frage kommenden Laute ursprünglich konsonantischer Natur" seien[5]).

Es ist mir aber doch höchst fraglich, ob dergleichen Argumentationen zur Entscheidung über den ursprünglichen Lautcharakter des ו und י etwas Wesentliches beitragen können.

Zunächst scheint mir übrigens nicht nur in dem einzigen Fall arab. غَزَوْا der Übergang von der Sonans zur Konsonans vorzuliegen. Dasselbe scheint mir in Beispielen wie arab. مَسَايِحُ und مَصَاوِبُ der Fall zu sein[6]). Ein مَسَاحَةٌ scheint mir nach Analogie einer starken Form قَتَالٌ den Plur. fr. gebildet zu haben, indem sich

1) p. 12 fg.
2) Vgl. p. 14 fg.
3) S. p. 172.
4) S. pp. 20; 73.
5) S. pp. 28; 29.
6) Vgl. Lindberg p. 64.

das *â* nach dem eingesetzten *â* des Plur. fr. zu *î* gesenkt hat und dieses zur Meidung des Hiatus zu *i̯i* geworden ist. In مَصَاوِب ist aber das و wieder nach Analogie aus *i̯* hervorgegangen, da es von einer Form med. و herkam.

Sodann kann ich wieder schlechterdings nicht einsehen, weshalb unsilbische *u̯* und *i̯*, wenn sie früher in höherm Masse zu silbischen geworden sind, durchaus aus Geräuschlauten hervorgegangen sein sollen?

Sein Hauptargument aber für seine Auffassung des Lautcharakters von ו und י liegt in den äthiop. Perf. von verb. sec. *w* und *y*, die den mittlern Vokal *ô*, *ê* aufweisen, sowie in den Tigriña-Perf. bei tert. *w* und *y*, die gleichfalls auf *ô* und *ê* auslauten. Auf äthiop. Boden wären nämlich die Perf. vom Verb. sec. *w* und *y* wie z. B. *ṣôra, šêma* aus ursemit. *ṣawara*, *šayama* durch Kontraktion und ebenso die Tigriña Perf. tert. *w* und *y* (*fatô*, *bachê*) aus den äthiop., die noch die ursemitischen Formen auf *awa*, *aya* bewahrt hätten, hervorgegangen. Nun hätten aber *w* und *y* „trotz der beiden darum befindlichen Vokale“ hinreichend auf die Qualität des Kontraktionslautes im Äthiopischen resp. Tigriña einwirken können. Folglich wäre „der konsonantische Charakter“ des *w* und *y*, d. i. der Charakter des *w* und *y* als Geräuschlaute im Ursemitischen und daher auch noch im Äthiopischen mehr ausgeprägt gewesen, als z. B. im Arabischen, wo die Formen schon قَامَ, فَتَا etc. lauteten[1]).

Gegen die Annahme Lindbergs von dem erst äthiopischen Charakter der Formen wie *ṣôra, šêma* und dem schon ursemitischen Charakter der äthiopischen Formen wie *fatawa*, *karaya* etc. habe ich schon in der Recension seiner Schrift lebhaften Protest erhoben.[2]) Hier füge ich zu dem schon dort Ausgeführten noch Folgendes hinzu.

Den Fall angenommen, dass Formen wie *ṣôra*, *šêma* erst auf äthiopischem Boden aus ursemitischen wie *ṣawama*, *šayama* entstanden wären, und dass äthiopische Formen wie *fatawa*, *karaya* etc. das ursemitische *w* und *y* noch bewahrt hätten, — was kann uns daran hindern anzunehmen, dass *w* und *y* im Ursemitischen den Charakter unsilbischer Vokale, wie sie denselben noch im Arabischen gehabt zu haben scheinen, getragen und dann im Äthiopischen zu leisen Geräuschen sich verdichtet, wodurch sie eine Einwirkung auf die Qualität des Kontraktionslautes erhalten hätten?

Diese Annahme ist aber nicht einmal nötig. Können wir denn nicht ebensogut annehmen, dass im Äthiopischen die unsilbischen Vokale *u̯* und *i̯*, als dass die schwachen Geräuschlaute *w* und *y* auf die Qualität des Kontraktionslautes einen Einfluss geübt hätten?

---

1) Vgl. Lindberg pp. 80fg.; 172.
2) S. Deutsche Litteraturzeitung p. 811f.

Indes schon in der Recension der Grammatiken von Land und Bickell[1]) habe ich darauf hingewiesen, dass man sich hüten muss, die Formen der schwachen Wurzeln sich auf dem Boden der Einzelsprache entwickeln zu lassen, während sie doch schon mit Gewissheit der semitischen Grundsprache angehören. So sei es z. B. verkehrt mit Land und Bickell ein hebr. *gālû* erst auf hebräischem Boden aus *galayû* entstehen zu lassen, indem *ay* nach Land vor einem vokalischen Zusatz schwände. Vielmehr habe schon in der semitischen Grundsprache, also auch in der hebr. Ursprache eine Form wie *galau* existiert, die erst in weiterm Verlaufe der hebräischen Sprache durch Analogiebildung von Formen wie רצו (رَضُوا), wie ich jetzt annehme, zu גָּלוּ geworden sei, etc. Der Grund für diese Annahme liegt darin, dass im grossen und ganzen die schwachen Formen in allen, oder doch fast allen Dialekten in gleichmässiger Weise sich ausgebildet haben, so dass sie auf eine schon grundsprachliche Existenz hinweisen. Ihre Abweichungen in der Form erklären sich auf einfache Weise als Analogiebildungen auf dem Boden der Einzelsprachen.

Es ist daher eine durchaus verkehrte, weil unhistorische Auffassung, ein äthiop. *ṣôra* etc. aus äthiop. *sawara* wie es aus äthiop. *sawra*[2]) erklären zu wollen. Ich nehme vielmehr an, dass es schon in der semitischen Grundsprache Formen wie *ṣâra*, *šâma*, wie sie sonst in allen Dialekten lauten, gegeben hat.

Dass hebräische Formen wie קָם dagegen sprächen, die nach Lindberg darauf hinwiesen, dass קָם erst auf hebräischem Boden aus *ḳawam* entstanden sein müsse, da ein schon ursemit. קָם hebr. קֹם lauten müsste, glaubè ich schon in meiner Recension Lindbergs widerlegt zu haben.[3])

Wir haben also vielmehr die Frage zu stellen, wie schon ursemitische Formen wie beispielsweise *ṣâra*, *šâma* auf äthiopischem Boden zu Formen wie *ṣôra*, *šêma* geworden sind?

Es liegt ein Moment der Wahrheit in Zamaḫšari's Darstellung, wenn er der Meinung ist, dass sich im Arabischen die Perf. فَعَلَ von Verb. ע״ו vor den konsonantisch beginnenden Afformativen in die Neutra فَعُلَ und فَعِلَ verwandelt hätten[4]). Nur dass sich ein

---

1) S. Steinthal, Zeitschr. f. Völkerpsychologie u. Sprachwissenschaft 1878 p. 272 fg.; auch Ges.-K. § 72, Note 2.

2) Wie König es thut in: Neue Studien über Schrift etc. des Äthiop. p. 67, nach Analogie von *labsa*.

3) S. a. a. O. p. 311.

4) Er sagt im Mufaṣṣal p. ١٧٩ l. Z.: وقد حوّلوا عند اتّصال ضمير

قُمْتُ etc. nicht mehr aus einem قَوُمْتُ etc. entwickelt, sondern nach der schwachen Form der neutr. Verba dieser Klasse, also beispielsweise nach طُلْتُ etc. gebildet hat.

Nun könnte man wohl einwenden, es sei undenkbar, dass die doch häufiger gebrauchten aktiven Verba ע"ו nach der Analogie der eben seltneren neutr. dieser Klasse gegangen sein sollten.[1])

Indessen schon Brugmann hat in seiner Polemik gegen G. Curtius auf indog. Gebiete nachgewiesen, dass es bei einer Analogiebildung gar nicht darauf ankomme, dass gerade die Form, nach der die Analogiebildung erfolge, in der Sprache die häufiger gebrauchte sei, dass selbst eine einzelne Form oder einige wenige Formen eine grössere Anzahl von Neubildungen nach sich ziehen könne[2]). Auf semitischem Boden befinden wir uns aber in unserm Falle in noch viel günstigern Verhältnissen, indem es sich hier nicht um eine einzelne Form oder einige wenige, sondern um in der Sprache weniger gebrauchte Formen handelt, die eine Anzahl von Neubildungen nach sich gezogen hat. Es scheint uns auch in der That wenig angebracht, aus selbstgemachten Gründen, einer Sprache verbieten zu wollen, einen Weg der Entwicklung einzuschlagen, den sie doch faktisch gegangen ist.

Sodann nahm König wenigstens in der schon oben citierten Stelle seiner Schrift: Neue Studien etc. noch an, dass im Äthiopischen die doch weniger gebrauchten neutr. Verba ע"ו die Neubildungen der aktiven dieser Klasse hervorgerufen hätten. Allerdings ist diese Schrift schon 1877 erschienen. Er mag also inzwischen seinen Standpunkt geändert haben.

Endlich glaube ich auch nicht, dass die Analogiebildung in den semitischen Sprachen, wenigstens in den meisten Fällen, so

---

فَعَلَ من الواو الى فَعُلَ ومن الياء الى فَعِلَ ثم نُقلت الضمةُ والكسرةُ الى الفاء فقيل قُلْتُ وبِعْتُ قُلْنَ وبِعْنَ etc.

1) So bestreitet König in seiner Grammat. II, p. 483, Anm. 2 aufs Entschiedenste, dass in den, unsern Fällen doch ganz gleichen, eine Analogiebildung stattgefunden habe, dass nämlich eine hebräische Form wie גָּלִיתָ der Analogie von neutr. Formen wie רָצִיתָ gefolgt sei. „Bei solcher Lautentwicklung", — beim lautlichen Übergange von *ai* zu *ī*, heisst es dort — „braucht die in arab. *ramaita* . . . . . . hebr. *galīta* bemerkbare Differenz keine Erklärung aus der Analogie der intransitiven" — soll heissen neutr. — „Verba und wird sie daraus auch nicht bekommen können. Denn zwar die Analogiewirkung der die Majorität bildenden" — von mir unterstrichen — „transitiven Verba ist als selbständiger Sprachbildungsfaktor verständlich und durch *labaš* etc. gesichert, aber nicht die Analogie der intransitiven Verba". Vgl. auch pp. 382; 452.

2) S. in seiner Schrift: Zum heutigen Stande der Sprachwissenschaft. Strassburg 1885, p. 95 fg.

einfach vor sich gegangen ist, dass in der Sprache häufiger oder seltner gebrauchte Formen von derselben Wurzelklasse einfach Neuschöpfungen nach sich gezogen haben. Vielmehr ist die Analogiebildung meist und ebenfalls in unserm Falle auch so vermittelt, dass die entsprechenden Formen derselben Wurzelklasse zum Teil auf lautgesetzlichem Wege gleich geworden sind, und nun auch da, wo sie zum Teil zunächst von einander abwichen, eben durch Vermittlung der lautgesetzlich zum Teil gleichgewordnen, die Analogiebildung der zum Teil ursprünglich abweichenden Formen eingetreten ist.

Beispielsweise ist arabisch in einer neutrischen Form der ל״ו im Perf. des ersten Stammes lautgesetzlich der dritte Radikal و in ى übergegangen[1]). So ist nun die neutr. Form ל״ו im Perf. lautgesetzlich gleich einer neutr. ל״י geworden[2]). Wegen dieser Übereinstimmung im Perf. der neutr. Form ל״ו mit den neutr. ל״י ist es aber hauptsächlich gekommen, dass durch eine Analogiebildung des Impf. der neutr. Form ל״ו nach dem Impf. der neutr. Form ל״י das י überall auch ins Impf. eingedrungen ist[3]).

Ebenso ist auch eine Form wie das Perf. pass. der ersten Form von ל״ו im Arabischen lautgesetzlich der entsprechenden Form der ל״י gleich geworden. Daher nun auch das Impf. derselben Form von ל״ו hauptsächlich nach Analogie der entsprechenden Impf.-Form der ל״י sich gebildet hat[4]).

Die Impf. der abgeleiteten Stämme der ל״ו sind im Arabischen weiter lautgesetzlich in die Impf. der entsprechenden Stämme von ל״י übergegangen. Danach sind nun auch die entsprechenden Perf.-

---

1) So رَضِوَ zu رَضِيَ, رَضِوْتَ zu رَضِيتَ etc.

2) رَضِيَ = خَزِيَ, رَضِيتَ = خَزِيتَ etc.

3) So ist يَرْضَيْنَ entstanden aus يَرْضَوْنَ, hauptsächlich nach Analogie von يَخْزَيْنَ, da nun die neutrische Perfektform ל״ו der entsprechenden Form der ל״י lautgesetzlich gleich geworden ist. Ebenso ist يَرْضَوَانِ zu يَرْضَيَانِ hauptsächlich nach Analogie von يَخْزَيَانِ, oder يَرْضَا zu يَرْضَى hauptsächlich nach Analogie von يَخْزَى etc. geworden.

4) So غَزُوَ = غُزِيَ = رُمِيَ; also auch يُغْزَوْنَ zu نُغْزَيْنَ hauptsächlich nach Analogie von يُرْمَيْنَ, oder يُغْزَأ zu يُغْزَى hauptsächlich nach Analogie von يُرْمَى.

Formen der ל״ו hauptsächlich der Analogie der entsprechenden Formen der ל״י gefolgt[1]).

Auch ist es nicht richtig, wenn man behauptet, **hebräisch** wären im Perf. Kal die neutrischen Verba oft einfach der Analogie der aktiven gefolgt, „die nach ihrer (Bedeutung und) Gebräuchlichkeit im Vordergrund standen“ und von denen auch die Formation einen beherrschenden Einfluss bekam[2]). Der Sachverhalt ist doch ein etwas andrer. Die neutrischen Verba med. *ĭ* sind bei konsonantischem Afformativ lautgesetzlich den aktiven gleichgeworden![3]) Danach sind nun auch die neutr. Verba in den Formen, in denen sich das *ĭ* noch erhielt, der Analogie der aktiven gefolgt[4]).

---

1) So ist يَغْزُونَ = يَغْزِينَ = يَرْمِينَ, oder يَغْزُوَانِ = يَغْزِيَانِ = يَرْمِيَانِ, oder يَغْزُو = يَغْزِى = يَرْمِى geworden, also ist nun auch ein غَزَوْتُ etc. zu غَزَيْتُ etc., ein غَزَا zu غَزَى etc. **hauptsächlich** nach Analogie von رَمَيْتُ etc., رَمَى etc. geworden.

2) So **König** II, p. 452.

3) So כָּבֵדְתָּ zu כָּבַדְתָּ = קָטַלְתָּ etc., כְּבֵדְתֶּם zu כְּבַדְתֶּם = קְטַלְתֶּם. Ich nehme also an, dass auch in Formen wie כְּבַדְתֶּם etc. lautgesetzlich *ĭ* zu *a* geworden ist, ohne dass die Silbe der Ton trifft. Man könnte ja annehmen, dass in Formen wie כְּבַדְתֶּם dieser Prozess nach Analogie der entsprechenden Singularformen vor sich gegangen, so dass bei dem lautgesetzlichen Wandel von *ĭ* zu *a* in der geschlossenen Silbe auf die wieder eine folgt, die Mitwirkung des Accentes nothwendig gewesen wäre. Indes liegt zu dieser Annahme kein Grund vor. Denn die Formen wie z. B. כְּבַדְתֶּם lauten sowohl im Hebräischen als Äthiopischen **stets** so, vgl. כָּבֵר aber וְכָבֵד, לָבֵשׁ (1 mal) aber לָבֵשׁ (7 mal) etc.

4) So dass man jetzt z. B. לָבֵשׁ anstatt לָבֵשׁ nach Analogie von קָטַל sagt, da eine Form wie לָבַשְׁתָּ lautgesetzlich = einer Form wie קָטַלְתָּ geworden war. — **König** glaubt von diesem von mir gefundenen Lautgesetz (vgl. **diese** Zeitschrift 1878, p. 41 f. auch **Aug. Müller** in **dieser** Zeitschrift 1891, p. 226, Anm. 1) keine Notiz nehmen zu sollen. Er erklärt: „nach *qatálta* wurde auch *kabádta* gesprochen“ (vgl. II, p. 452 auch p. 532). Aber um mein Lautgesetz kommt er doch nicht ganz herum. In Formen wie תֵּלַדְנָה, תִּקְטַלְנָה sagt er, es sei sehr wahrscheinlich, „dass irgendwelche Wirkung der Analogie oder der Lautumgebung durch den Accent begünstigt wurde“. Indes wenn Formen wie כָּבַדְתָּ, כְּבַדְתֶּם etc. im Hebräischen wie Äthiopischen aus Formen wie כָּבֵדְתָּ etc. **stets** auf dieselbe Weise wie z. B. תִּקְטַלְנָה, תֵּלַדְנָה (vgl. besonders תִּשְׁבַּרְנָה, תֵּרָכַסְנָה) hervorgegangen sind, andre Formen aber, die nicht unter denselben Bedingungen diese Wandlung von *ĭ* zu *a* zeigen, wir leicht als Analogiebildungen erklären können, wie z. B. im Piel des Hebräischen Formen wie תְּקַטֵּלְנָה nach Analogie von יְקַטֵּל, תְּקַטֵּל etc. noch

So ist nun auch im arabischen Perf. der ersten aktiven Form vom Verb. ע״ו vor konsonantisch beginnendem Afformativ ein *u* für *a* nicht, wenigstens nicht allein und hauptsächlich vom Impf. desselben Stammes, eingedrungen. Den Prozess haben wir uns vielmehr so vorzustellen: dass, weil die aktiven und neutrischen Impf. I dieser Form sich lautgesetzlich gleich geworden waren, nun hauptsächlich auch im Perf. vor konsonantisch beginnendem Afformativ die Aktiven der Analogie der Neutra folgten [1]).

Ganz ebenso ist aber nicht im arabischen Perf. der ersten Form von den aktiven Stämmen ע״י vor konsonantischem Afformativ hauptsächlich unmittelbar ein *i* von den neutrischen her eingedrungen [2]); denn hier fehlen die für diese Analogiebildung vermittelnden Impf.-Formen [3]). Vielmehr ist das *i* in diese aktiven Stämme vorzüglich dadurch eingedrungen, dass im Impf. sich hier durchgehends ein *î* zeigt, und da die aktiven Stämme ע״י die im

---

neben תִּקְטֹלְנָה, die allerdings jetzt nur in Pausa vorkommen (vgl. Ges.-K. § 52, 2, Anm. 2), haben wir da einen triftigen Grund, diese Wandlung von *i* zu *a* nicht als ein Lautgesetz anzuerkennen? Natürlich ist so auch eine Form wie קָטַלְתְּ aus קָטַלְתְּ auf lautgesetzlichem Wege hervorgegangen, und nicht die Folge einer „Segolatisierung" wie König es nennt (II, pp. 20, 452), die meines Erachtens nirgends stattfindet, was näher auseinanderzusetzen hier zu weit führen würde. Übrigens ist im äthiopischen Impf. *yelád* das *a* auch nicht „nach der Analogie der andern Intransitiva im Verb. fin. gesprochen worden" (König II, p. 532). Jedenfalls sind von פ״ו im Äthiopischen die Intransitiva mit *a* höchst selten, so dass sie wenigstens nach König keine Analogiebildung nach sich ziehen konnten. Er hat übersehen, dass doch lautgesetzliche Formen wie *yeladna* den Hauptanlass zur Analogiebildung gegeben haben, wie ebenfalls im Hebräischen Formen wie תֵּלַד, auch ausser Pausa (s. Ges.-K., § 69, 2, Anm. 3), hauptsächlich der Analogie von תֵּלַדְנָה gefolgt sind. Allerdings gehen jetzt schon die Formen in der 3. oder 2. Pers. plur. fem. Impf. resp. 2. plur. fem. des Imper. des Äthiopischen auf die Endung *â* aus, indes „dieses *â* muss für *nâ* erst von der betreffenden Person des Perf. her eingedrungen sein und die Formen ursprünglich wie *yeladna* etc. gelautet haben" (vgl. BSS. II, 2 p. 379 f., Anm. †, auch p. 369, Anm. †).

1) Also nicht hauptsächlich ist eine Form wie قُمْتَ etc. einer Form wie يَقُومُ etc. gefolgt, sondern da eine Form wie يَقُومُ einer Form wie يَطُولُ lautgesetzlich gleich geworden, folgte nun eine Form wie قُمْتَ etc. statt قَمْتَ hauptsächlich der Analogie von der lautgesetzlichen Form wie طُلْتَ etc.

2) Nicht also vornehmlich سِرْتَ etc. nach هِبْتَ oder خِفْتَ etc.

3) Denn سِرْتَ etc. hat يَسِيرُ, aber هِبْتَ etc. ein يَهَابُ.

Impf. ein *ū* aufwiesen, stets dies *u* auch im Perf. vor konsonantisch anlautenden Afformativen zu besitzen schienen, sich nun auch bei den aktiven Stämmen ע״י im Perf. vor konsonantischem Afformativ entsprechend dem Impf.-*ī* ein *i* einschlich [1]).

Dieser Prozess nun mit dem Eindringen des *u* oder *i* in die Formen mit konsonantisch beginnendem Afformativ der aktiven Stämme ע״ו ע״י hat sich aber nicht erst im Arabischen eingestellt, sondern gehört schon der südsemitischen Grundsprache an. Freilich ist die Analogiebildung in den einzelnen Dialekten dieser Grundsprache verschieden weiter durchgedrungen. In der Grundsprache drang in die aktiven Formen der Stämme ע״ו ע״י vor konsonantisch beginnendem Afformativ *u* und *i* nach Analogie ein, während in allen Formen dieser Stämme bei einer Endung, die mit sonantischem Vokal begann, noch die ursprüngliche Aussprache erhalten blieb [2]). Im Arabischen aber, wo schon in der Grundsprache vor konsonantisch beginnendem Afformativ die aktiven und neutrischen Formen sich gleich geworden, indem die aktiven der Analogie der neutrischen folgten, trat nun das Umgekehrte in den auf eine Endung mit sonantischem Vokal ausgehenden Formen ein und zogen hier die aktiven Stämme die Neubildung der neutrischen nach sich [3]). Dagegen haben im Äthiopischen die neutrischen Formen über die aktiven einen vollständigen Sieg davongetragen und hat sich ihr Vokalismus auch in die auf einen sonantischen

---

1) Also سَارَ — يَسِيرُ nimmt nach قَامَ, قُمْتَ etc., يَقُومُ ein سِرْتَ etc. an.

2) So sagte man schon *ḳumta*, *sirta* etc., aber noch *ḳâma*, *ṣâra* und ebenso *ṭau̯la*, *hai̯ba* etc.

3) So ging also طَالَ, هَابَ statt طَوُلَ. هَيِبَ etc. nach Analogie von قَامَ. سَارَ etc. — Lindberg nimmt in diesen Fällen eine lautgesetzliche Bildung an: *awu*, *ayi* zu *â* z. B. طَوُلَ zu طَالَ etc. p. 157, 7. Aber ebensogut wie nach ihm selbst ein قُلْتُ etc., بِعْتَ etc. der Analogie der Neutra gefolgt ist (s. l. c. Anm. 2), so kann man doch annehmen, dass umgekehrt طَالَ nach Analogie von قَامَ gegangen ist. Und ebenso wie das Impf. im Hebräischen יָקוּם nach ihm eine Analogiebildung nach dem Perf. נָקוֹם sein soll (s. p. 169 Anm. 1), so kann doch jedenfalls arab. يَقْتَوِلُ eine Analogiebildung nach إِقْتَالَ sein.

Vokal ausgehenden Formen festgesetzt[1]). Im Äthiopischen schlich sich dann nach Analogie der auf sonantischen Vokal auslautenden Formen der Diphthong *au̯* und *ai̯* auch in die mit konsonantischem Afformativ beginnenden Formen ein. Indes muss damals noch das Gesetz existiert haben, dass in doppelt geschlossener Silbe *au̯*, *ai̯* zu *ô*, *ê* sich zusammenzog[2]). Von diesen Formen aber drängte sich wieder das *ô*, *ê* auch in die Formen mit sonantisch schliessendem Vokal ein[3]), zumal die Entstehung des *au*, *ai* hier ganz vergessen war.

---

1) So sagt man zunächst äthiopisch *ḳauma* nach neutrischen Formen wie *ṭaula* etc.

2) So finden wir stets ein *ḳômka*, *šêmka* wie *yôm*, *bêt* etc. Wenn wir jetzt im Äthiopischen von Formen wie *yôm*, *bêt* in der einfach geschlossenen, auf einen unsilbischen Vokal ausgehenden Silbe auch der Zusammenziehung des Diphthongs begegnen, so liegt hier eine Analogiebildung nach dem Stat. absol. dieser Formen vor. Z. B. sagt man auch ausnahmslos im Stat. constr. und Acc. von Formen wie den in Rede stehenden *yôma*, *bêta* statt *yau̯ma*, *bai̯ta*. Von solchen Formen breiteten sich das *ô* und *ê* immer mehr aus, sodass sich die Zusammenziehung der Diphthonge schon in einfach geschlossener Silbe findet, ohne dass ihnen entsprechende Wörter mit doppelt geschlossener Silbe gegenüberstanden, wo die Diphthonge lautgesetzlich zu *ô*, *ê* geworden waren. So sagt man noch neben *talauka* auch schon *talôka*, jetzt immer *Pêʿal*, *Pôʿal* statt *Paiʿal*, *Pauʿal*, *môšar* statt *maušar*, neben *'aibasa*, *aulada* etc. conf. Praetorius, Äth. Gr. § 10.

3) So sagte man nun auch *ḳôma*, *šêma* statt *ḳauma*, *šaima* etc. nach Analogie von *ḳômka*, *šêmka* etc., vgl. auch *hallô* nach *hallôka* übrigens für *hallauka* und schon meine Recension in Deutsch. Litt.-Ztg. 1896, p. 811. — Denselben Erscheinungen begegnen wir in den verschiedensten semitischen Dialekten natürlich unabhängig von einander. Die Setzung der Diphthonge *au̯* und *ai̯* wie der Mischlaute *ô* und *ê* ist in den einzelnen Dialekten ihrerseits zunächst durchaus lautgesetzlich geregelt. Dann ist sie aber durch die Analogiebildung so an keine Regeln gebunden, dass sie ein Spiel des Zufalls zu sein scheint. Im Biblisch-Aramäischen ist z. B. zunächst in doppelt geschlossener Silbe (wie בַּיִת, die Silbe ausgehend auf einen unsilbischen Vokal + Geräuschlaut) der Diphthong *ai̯* stets zu einem Mischlaut *ê* zusammengezogen, z. B. im Stat. constr. immer בֵּית, עֵין, חֵיל etc., immer in der 1. Pers. sing. wie הֲוֵית, חֲזֵית etc., auch schon stets in Formen wie לֵילְיָא etc. aber in einfach geschlossener Silbe (wie עַיְנִין, die Silbe nur schliessend auf einen unsilbischen Vokal) der Diphthong noch erhalten, wie עַיְנִין Dan. 7, 8. 20; עַיְנַי Dan. 4, 31; חַיְלָה Dan. 3, 20; בַּיְתֵהּ Dan. 3, 29; 5, 23; 6, 11; Ezr. 6, 11; חֲזַיְתָ Dan. 2, 41; 2, 43. 45; הֲוַיְתָ 2, 31. 34; בְּבַיְתֵהּ 4, 27; הַיְתִי, הַיְתִיו etc. Während nun in doppelt geschlossener Silbe resp. in der Silbe, auf die zunächst noch ein Sch^{e}wa mob. folgte, der Mischlaut *ê* erhalten blieb, pflanzte er sich von dieser in die einfach geschlossenen Silben fort, wo der Diphthong noch daneben stand resp. stehen sollte. So sagte man schon בְּעֵינָא Dan. 2, 23 für בְּעַיְנָא, רְמֵינָא 3, 24 für רְמַיְנָא, nach Analogie der 1. Pers. sing., wo lautgesetzlich der Mischlaut eintrat, בֵּינֵיהוֹן Dan. 7, 8 für בֵּינַיְהוֹן nach Analogie des Stat. constr. sing., wo der Mischlaut begründet war, בֵּיתִי Dan. 4, 1 für בַּיְתִי auch nach Analogie des Stat. constr. sing., wo übrigens nach andrer Lesart

Das Kausativum des Äthiopischen aber vom einfachen Grundstamm (nach Dillmann II, 1) bildet sich im Perf. der Stämme secundae *w* resp. *y* meist nach Analogie des Grundstammes, indem

---

noch בֵּיְתִי steht (s. Marti § 76 c), חֵיוַת 4, 9; חֵיוָן 7, 3; חֵיוְתָא 7, 7 für חַיְוַת etc. nach Analogie von חֵיוְתָא; הֵימִן 6, 24 für הַיְמִן noch neben הַיְתִי 5, 13; הַיְתִיו 5, 3, da der Mischlaut auch schon in einfach geschlossener Silbe stand. — In den Targumim steht immer in der doppelt geschlossenen Silbe der Mischlaut *ê*, so stets im Stat. constr. בֵּית, עֵין etc. in der einfach geschlossenen Silbe aber zunächst noch der Diphthong *ai̯*, so עַיְנִין (geschrieben עיינין oder עַיְנִין) etc., dann auch schon nach Analogie des Mischlauts in der doppelt geschlossenen Silbe *ê*: עֵינָא, עֵינוֹן, חֵישָׁא, קֵיטָא, בֵּיתָא etc. (s. Dalmann, Gramm. des Jüd.-Paläst.-Aram. p. 108 f. — Im Syrischen galt zunächst das Lautgesetz: In doppelt geschlossener Silbe werden die Diphthonge *au̯* und *ai̯* zu Mischlauten *ô* und *ê*; so im Stat. absol. und constr. ܫܘܦ, ܒܝܬ, ܥܝܢ etc.; in einfach geschlossener bleiben sie, so ܫܘܦܐ, ܒܝܬܐ, ܥܝܢܐ etc. Während nun die Mischlaute sich immer in der doppelt geschlossenen Silbe erhielten, drangen sie von hier aus auch für die Diphthonge in einfach geschlossene Silben ein. So sagte man ܒܝܢܬܘܗܘܢ nach Analogie von ܒܝܢ, ܬܘܪܬܐ aus *taurĕthâ*, ebenso ܒܝܬܝܬܐ, ܬܘܪܬܐ für und neben dem häufigeren ܬܘܪܬܐ ܒܝܬܬܐ aus *baiĕthâ*, plur. ܒܬܐ, da man schon stets in doppelt geschlossener Silbe den Mischlaut setzte, allmählich aber das Sch^e^wa mob. hier aufgab. Der Plur. in ܒܬܐ ist natürlich nach Analogie des Sing. entstanden. Wenn übrigens jetzt öfter in doppelt geschlossener Silbe ein Diphthong sich findet, so rührt dies daher, dass diese Silbe erst später als das Lautgesetz schon aufgegeben war, aus einer einfach geschlossenen Silbe entstand, indem der auslautende Vokal schon abfiel. So ܓܠܝܬ, ܓܠܝܢ aus *g^e^lai̯tâ*, *g^e^lai̯nâ*, ܡܠܟܝܟ aus *malkai̯kâ*, ܡܠܟܝܢ aus *malkainâ*. Hierher gehört auch ܥܝܢܝܗܘܢ (vgl. Nöldeke, Kurzgef. syr. Gramm. § 49 A und Mand. Gr. p. 24 Anm. 3 und p. 23 Anm. 2). Im Mand. bleiben im Allgemeinen die Diphthonge „in dem Umfange wie im Syrischen nach der westlichen Aussprache". Aber es breitet sich doch die Setzung des Mischlautes immer mehr aus. Nicht nur findet er sich häufiger als im Westsyrischen in einfach geschlossener Silbe, so היוא, היות, סיפה, אועך, מותא etc., im Verbum allerdings seltener, עקריתון, קריתון als קראיתון, הואיתון etc., schon fast immer in doppelt geschlossener Silbe wo im Syrischen noch der Diphthong

der erste Radikal hier durchgehends mit *ô* oder *ê* versehen ist[1]). Daneben kommt noch von med. *w* die relativ ursprüngliche Form vor, indem nur der Vokal des ersten Radikals in den auf sonantischen Vokal auslautenden Formen nach Analogie der Formen mit konsonantischem Afformativ verkürzt ist[2]).

Was nun die Stämme tert. *w* resp. *y* im Äthiopischen betrifft, so hat schon Nöldeke bemerkt[3]), er stimme nicht mit Tegnér darin überein, „dass er die konsonantische Behandlung des Jod als dritten Radikals im Äthiopischen für einen besonders altertümlichen Zug“ halte, während Nöldeke hierin eine Neuerung sehe; „es sollte doch schon Bedenken erregen, dass gerade diese Sprache so ganz allein in dieser Erscheinung steht“.

Ich habe aber schon in der Recension Lindbergs[4]) darauf hingewiesen, dass im Äthiopischen die Perfekta des Grundstammes von diesen Stämmen sich ebensogut aus schon grundsemitischen schwachen Formen erklären lassen, und dass wir dieser Erklärung den Vorzug vor der seinigen geben müssen, da diese Stämme im Äthiopischen in der z. T. starken Formation nur eine Ausnahme von denselben im Semitischen bilden. Es mag hier noch der Beweis erfolgen, dass dasselbe im Äthiopischen mit der

---

stand, da sie erst eine spätere Zusammensetzung aus zwei Wörtern oder erst später aus einfach geschlossener hervorgegangen, so לית noch neben לאית = ܠܝܬ und immer im Verbum bei den Wurzeln ל״י erscheint ית = ܝܬ, sowie immer in doppelt geschlossener Silbe, wo ursprünglich der Silbe ein Schᵉwa mob. folgte, sie also eine einfach geschlossene war, so in דורביא, כוכבא, מרבלא etc., sei es nun, dass das Schᵉwa mob. zu einer Zeit verloren ging, wo noch das Lautgesetz in Geltung sich befand, dass in doppelt geschlossener Silbe nur ein Mischlaut stehen konnte (das wäre eine Parallele zu äthiopischem *ḳômka* etc.), sei es, dass diese Formen der Analogie derer schon stets folgten, die zur Zeit, wo das Lautgesetz eintrat, und seine Geltung hatte, einen doppelten Silbenschluss besassen, und daher hier der Mischlaut lautgesetzlich eintrat (vgl. Nöldeke, Mand. Gr. pp. 21—23) etc.

1) So አጾረ, አኬዶ etc.

2) So አቀሙ etc. statt አቆሙ nach Analogie von አቆምከ etc. s. Praetorius, Äth. Gr. § 96. Auch für den entsprechenden Subjunktiv scheint hier der entsprechende Jussiv in seiner relativ ursprünglichen Form (vgl. ይቀም = يَقُمْ) eingetreten zu sein. Wenn er daneben auch ይቁም heisst, so ist dieser ja anerkanntermassen eine erst jüngere Form, die sich nach Analogie des Subjunktiv im Grundstamm (I, 1) gebildet haben mag.

3) In dieser Zeitschrift 1871, p. 666.

4) S. a. a. O. p. 812.

Imperfektbildung des Grundstammes dieser Stämme wie deren Nominalbildung der Fall ist.

Das Bewusstsein, dass die Stämme tert. *w* und *y* trotz der schon im Ursemitischen meist schwachen Formen, doch noch in der äthiopischen Grundsprache als dritten Radikal ein *w* resp. *y* hatten, erhielt sich oder konnte sich doch wach erhalten durch die Perf.-Formen des Grundstammes mit konsonantisch anlautendem Afformativ. Das haben wir schon in der Recension Lindbergs bewiesen. Deshalb konnte aber jedenfalls die 3. Pers. m. plur. Subj. im Grundstamm dieser Stämme[1]) nicht lautgesetzlich von der 3. Pers. m. sing.[2]) herkommen, sondern eine Analogiebildung nach der entsprechenden Form des starken Verb., natürlich mit Wiedererscheinen des immer noch bewussten 3. Rad.[3]). Für diese Analogiebildung lag doch ein Grund darin vor, dass bei schwacher Bildung in der äthiopischen Grundsprache jedenfalls bei den Stämmen tert. *w* die 3. und 2. Pers. masc. plur. des Subjunktiv der 3. und 2. Pers. masc. sing. gleich geworden wäre[4]).

Dasselbe ist aber von der 3. Pers. masc. plur. impf. ind. zu sagen[5]).

---

1) Also Formen wie *yetlewû*, *yesreyû* etc.

2) Also von einer Form wie *yetlû yesrî* etc.

3) Also z. B. ein *yetlewû* nach Analogie von *yekteltû*. Nach Lindberg p. 98 f., auch besonders p. 99 Anm. 1, soll *yetlewû* etc. früher existiert haben als der Sing. *yetlû*, der erst aus *yetlew*, und weiter *yetlewe* entstanden sei, wo „der Vokal in der Stammsilbe zu *ĕ*“ übergegangen sei, „bevor der Endvokal abgeworfen“ wäre, wie in den Nominibus auf *ĕy* und *ĕŷ* (s. w. u.). Als Beweis beruft er sich auf die Verbalformen dieser Stämme im Singular mit dem Suff. der 3. Pers. masc. und fem. Sie hiessen nicht z. B. *yetlûhû*, wie bisweilen noch im Tigriña und wie sie hätten heissen müssen, wenn sie vom Sing. *yetlû* ausgegangen wären, sondern *yetlewû*, also gingen von einem *yetlew* aus. Dazu komme, dass die Afformativa —*û* und —*î* des starken Verbums vor den in Rede stehenden Suffixen „öfters bloss halbe Verhärtung zeigten“, also z. B. *qatalûwô* etc. (Dillmann p. 275), während die Rad. *û* und *î* nur „hie und da“ eine solche aufwiesen. Wahrscheinlich seien deshalb die gewöhnlichen Afformativ- und Suffixformen der Stämme tert. *w* und *y* von starken Formen gebildet und die wenigen Formen mit der sog. halben Konsonantierung seien Analogiebildungen zu starken Afformativformen mit halber Konsonantierung vor Suffix. Indes warum kann denn nicht eine Form wie *yetlewû* von einer Form wie *yetlû* ausgegangen sein, die sich nur nach Analogie des starken Verbums (vgl. *yekteltû* und auch schon den Plur. dieser Stämme *yetlewû*) in *yetlew* gewandelt hat?

4) So in der äthiopischen Grundsprache: 3. Pers. m. sing. und plur. *yetlû*. Im Arabischen waren beide Personen noch unterschieden: 3. Pers. m. sing. Ind. oder Subj.: يَغْزُو oder يَغْزُوَ; 3. Pers. m. plur. derselben Modi: يَغْزُونَ oder يَغْزُوا.

5) Formen wie ይትለው, ይስርይ, nach Analogie von ይቀትሉ.

Die Nominalbildung nun von diesen Stämmen ist zum Teil in ganz ähnlicher Weise vor sich gegangen, wie deren Imperfektbildung.

Da der Nominativ und Genitiv dieser Nomina im Äthiopischen, die ursprünglich in der jetzt letzten Silbe ein *u* und *i*, das jetzt zu *ĕ* geworden ist, besassen, schon in der semitischen Grundsprache schwache Bildungen aufwiesen, so können nach uns Formen wie *madleṷ*, *mafreị* etc. nur Analogiebildungen sein. Ursprüngliche schwache Bildungen hat meines Erachtens das Äthiopische noch in sporadischen Bildungen wie *mafrî* [1]). Für diese Analogiebildungen sind hauptsächlich [2]) die Bildung starker Stämme massgebend gewesen. Diese Möglichkeit ihrer Bildung giebt auch Lindberg zu [3]). Aber er kann keine Veranlassung finden, weshalb die Nomina einer solchen Veränderung mehr als das Verbum ausgesetzt gewesen sein sollten [4]). Denn die transitiven Impf., Subj. und Imper. dieser Stämme hätten stets schwache Bildungen, auslautend auf *û* oder *î* [5]). Indes einmal brauchen doch Analogiebildungen nicht immer wie die lautgesetzlichen unter denselben Bedingungen Anwendung zu finden, und es wäre sehr gut denkbar, dass sie nur in einer bestimmten Klasse von Wörtern, nämlich den Nominibus, und nicht den Verben eingetreten wären, selbstverständlich neben den lautgesetzlichen [6]). Sodann finden wir sie aber noch faktisch auch im Verbum, nämlich in den Formen mit vokalischer Endung

---

1) Ebenso scheinen mir Formen wie *tûkelt* (s. Dillmann p. 188) und *ḥîwat* ursprünglicher zu sein, als die daneben vorkommenden *teṷkelt*, *ḥeịwat*. Letztere sind Analogiebildungen nach Formen wie *tegbert*, resp. Formen wie *qĕtlat*, wo das *ṷ* resp. *ị* wieder lebendig wurde, die als erster resp. zweiter Radikal durch Stämme wie *wakala* und *hayewa* im Bewusstsein erhalten wurden. Formen aber wie *mafteị* sind ebenfalls hauptsächlich (s. w. u.) durch Analogie von Formen wie *maqtĭl* (jetzt *maqtĕl*) erzeugt. Denn die Nominalformen gingen in der semitischen Grundsprache auf einen Flexionsvokal aus, unsre Form müsste also im Nominativ resp. Genitiv durch Wegfall des Nomin. *u* resp. durch Kontraktion mit dem Gen. *i* ursem. *maftî* gelautet haben.

2) Wir werden gleich sehen, dass sie auch noch nach Analogie andrer Formen sich gebildet.

3) S. p. 94, 5 f.

4) p. 95 Anm. 1.

5) Daher er sich genöthigt sieht anzunehmen, dass Formen wie *madleṷ* und *mafreị* lautgesetzlich erst auf äthiopischem Boden aus dem Nomin. *madluwu*, *mafriyu*, resp. dem Gen. *madluwi*, *mafriyi* so entstanden wären, dass der Endvokal erst nach dem Übergange des *u* und *i* zu *ĕ* verschwunden wäre. Die Impf. Subj. Imper. dieser Stämme hätten aber sicherlich im Gegensatz hierzu entweder nie einen Endvokal besessen, oder ihn so früh aufgegeben, dass der dritte Radikal beim Zusammenschmelzen mit dem voraufgehenden noch vorhandenen *u*- oder *i*-Laut preisgegeben wäre. Indes die lautgesetzlichen schwachen Bildungen dieser Stämme können gar nicht mehr auf äthiopischem Boden stattgefunden haben, sondern gehören schon der semitischen Grundsprache an, so dass wir im Äthiopischen nur lautgesetzliche Bildungen wie *madlû*, *mafrî* etc. erwarten, und daher jetzige Bildungen wie *madleṷ*, *mafreị* nur spätere äthiopische Analogiebildungen sein können.

6) Vgl. oben Bildungen wie *mafrî*.

der Impf., Subj. und Imper. der Transitiva dieser Stämme, wo z. T. eine Veranlassung zu ihrem Erscheinen vorlag[1]). Im Nominativ und Genitiv dieser Nominalbildung mag endlich noch das zu ihrem Erscheinen mitgewirkt haben, dass beim *a* des Acc. resp. Stat. constr. und den Pluralendungen auf *ân* und *ât* sich schon in der semitischen Grundsprache der dritte Rad. *u̯* und *i̯* resp. *w* und *y* lautgesetzlich erhielt und nun nicht nur nach Analogie der starken Formen, sondern auch nach Analogie der Formen eben dieser Stämme, die noch immer lautgesetzlich das *w* und *y* bewahrten, sich im Nomin. Gen. die starken Bildungen festsetzten. In den freiauslautenden Formen dagegen vom Sing. des Impf., Subj. und Imper., wo nur die Analogie der starken Formen wirken konnte, war diese allein nicht stark genug, um die lautgesetzlichen Bildungen auf *û* und *î* zu verdrängen, während in der 3. und 2. m. plur. dieser der Umstand zum Siege verhalf, dass man den Plur. vom Sing. differenzieren wollte. Die andern mit vokalischer Endung beschwerten Formen[2]) folgten wieder der Analogie jener.

Schon in der Recension Lindbergs[3]) habe ich aber dargethan, dass Formen wie die seltenen äth. *hallô*, oder Formen, wie die im Tigriña gewöhnlichen *fatô*, *bachê* nicht aus Formen wie äth. *hallawa*, oder *fatawa*, *bachaya* entstanden, indem hier *w*, *y* auf die Qualität des Kontraktionslautes eingewirkt hätten, sondern als Analogiebildungen von Formen wie äth. *hallôka*, vgl. auch *talôka* oder tigriñisch wie *fatôka*, *bachêka* etc., zu fassen sind. Von der doppelt geschlossenen Silbe sind nämlich im allgemeinen schon die Mischlaute *ô*, *ê* in die einfach geschlossene eingedrungen, ohne dass immer der einfach geschlossenen eine entsprechend doppelt geschlossene gegenüberstand[4]). Einer Form wie *hallôka*, *fatôka* schien aber nicht mehr ein *hallawa*, *fatawa* etc. sondern nur *hallô*, *fatô* zu entsprechen.

Auch haben wir schon in der besagten Recension Lindbergs[5]) die andern Argumente desselben für den Geräuschlaut-Lautcharakter des *w* und *y* als nichtige erkannt, wie namentlich die Behauptung, dass es sicher sei, dass der zweite Radikal in Stämmen wie لَوَى in keiner Weise einen früher vokalischen Charakter aufweisen könne[6]), oder dass in Stämmen med. *w* und *y* von starken Formen, besonders die mit verdoppeltem zweiten

---

1) Nämlich in der 3. und 2. m. Plur., z. B. *yetalewû*, *yellewû* etc., s. diese Abhandlung p. 86.

2) Nämlich die 2. Pers. fem. sing. und 3. u. 2. fem. plur.

3) l. c. p. 811.

4) S. diese Abhandlung Anm. 2. 3, pp. 83, 84, vgl. auch äthiop. *yĕftô* von und neben *yeftau̯*, *šĕtê* von und neben *šĕtai̯*, *gabô* von *gabau̯*, *dawê* von *dawai*.

5) S. l. c. p. 809 f.

6) S. p. 36; woher dann diese Sicherheit?

Radikal, von Interesse für die Beurtheilung des Lautcharakters von *w* und *y* sein, „deren konsonantisches Wesen durch die Verdoppelung gerade bekräftigt“ werde, „die wohl kaum bei einem Vokale in konsonantischer Funktion angenommen werden könnte“, da Verdoppelung eines Vokals in konsonantischer Funktion wohl phonetisch denkbar sei, seines Wissens aber in Wirklichkeit nicht vorkäme[1]), oder dass in Fällen wie مَغْزُوٌّ eine Verdoppelung des schliessenden *w* wegen partieller Assimilation des vorhergehenden *û* an dieses eingetreten sei (also aus مَغْزُوْوٌ)[2]) etc.

Hier mache ich besonders noch auf die Stelle bei Fleischer über die Aussprache des ـُوّ, ـِيّ, ـَوّ, ـَيّ aufmerksam. „Namentlich“ — sagt er in den „Kleinere Schriften“[3]) —, „ist ـُوّ und ـِيّ, ـَوّ und ـَيّ für die Aussprache keineswegs *uww* und *ijj*, *aww* und *ajj*, sondern das erste von zwei durch Teschdîd mit einander verbundenen و und ى, wie sie immer entstanden sein mögen, bildet mit einem vorhergehenden Ḍammah und Kasrah *û* und *î*, mit vorhergehendem Fatḥah *au* und *ai* (ō und ē); das zweite و und ى aber, weich vokalisch wie ein englisches *w* und *y* lautend, vermittelt nur das unmittelbare Hinübergleiten der Stimme zu dem folgenden Vokale, welches eben der Gegensatz zu der Artikulation des Hamzah ist. Transskribiert man also عَدُوٌّ durch *'aduwwun* . . . . ., أَوَّلُ durch *awwalu* . . . . ., so verdeckt man durch allzutreue Wiedergebung der arabischen Schriftform die wirkliche Aussprache, der man durch *'adûwun* . . . . . *'auwalu* . . . . . wenigstens näher kommt; aber man könnte im Grunde noch besser *'adûun* . . . . . *'aualu* . . . . . schreiben, wenn man diese Wörter nur mit gehörigem Verweilen der Stimme auf dem einfachen oder Doppelvokale, dann aber mit dem auch uns natürlichen, durch keinen neuen Stimmansatz unterbrochenen Hinübergleiten zu dem folgenden Vokale ausspricht“.

Diese Stelle des grossen Kenners des Arabischen spricht doch mehr für meine Auffassung des Lautcharakters von semitischem *w* und *y* als die Lindbergs. Allerdings hat Fleischer keinen strikten Beweis für die Aussprache des verdoppelten و und ى im klassischen Arabisch beigebracht. Darauf weist aber schon die

---

1) S. p. 38, auch ibid. Anm. 1.
2) p. 56, s. auch p. 25; p. 154, *α*, 2, b.
3) I, p. 47.

Aussprache des verdoppelten و, ى im Vulgärarabischen hin[1]). Dagegen spricht auch nicht das Zeichen Tašdîd, das diesfalls über و und ى gesetzt wird. Denn das ist ja mehr Zeichen für die Lesung als für die Aussprache. Es bezeichnet ja nur, dass der Konsonant doppelt gesetzt zu denken ist, gleich gut, ob einmal als Vokal-, das andre Mal als Konsonanten-Zeichen[2]).

Demnach haben auch die Argumente Lindbergs nicht bewiesen, dass *w* und *y* in der semitischen Grundsprache oder aber den einzelnen aus ihr hervorgegangenen Dialekten nicht den Lautcharakter eines unsilbischen *u̯* und *i̯* gehabt haben können.

Ich komme nun zu meinen nicht prinzipiellen Gegnern. Techmer hat in der Kritik meines Aufsatzes[3]) hauptsächlich folgendes an demselben auszusetzen.

Abgesehen davon, dass er zum Teil meine Ausdrucksweise bemängelt, die er nicht durchgehends als präcise hinstellt, worauf ich hier nicht näher eingehen will[4]), so ist er zunächst der Ansicht, dass meine nach Sievers gemachte Eintheilung der Laute in „Sonore" und „Geräuschlaute" in sich widerspruchsvoll sei. Da ich aber diese Eintheilung nicht zur Grundlage meiner Arbeit nehme, dürfte es genügen, wenn ich meine Widerlegung dieser Ansicht in einer Anmerkung erfolgen lasse[5]).

---

1) Vgl. Spitta, Gramm. d. arab. Vulg.-Dial. von Aeg., §§ 4a, 9b, 17b und Vollers, Lehrbuch der äg.-arab. Umgangssprache, §§ 4, IV und 32, II. So setzt auch Nöldeke, Syr. Gramm. § 177 E ܩܝܡ = *kaijem*, s. auch Lit. Centralbl. 1888, col. 1713 und Haupt in BSS. I, 255.

2) So ist z. B. auch ein hebr. צִוֵּיתִי nicht ein Beweis dafür, dass man entweder *ṣuwwēthi* (mit verdoppeltem Geräuschlaut *w*), oder *ṣuu̯u̯ēthî* gesprochen habe, man kann doch auch *ṣūu̯ēthî*, mit langem silbischem + kurzem unsilbischem Vokal gesprochen haben, also צִוֵּיתִי geschrieben für צוּוֵתִי. Ein kurzes doppeltes unsilbisches *u̯* mit vorhergehendem kurzem silbischem *ŭ* wurde eben zu langem silbischem *u* + kurzem unsilbischem *u̯* kontrahiert. Ebenso ist es auch mit den übrigen Lesezeichen der Fall: Ǵezma, Hamza, Waṣla etc. Auch der Ausdruck quiescierender Buchstabe bezieht sich wesentlich auf die Schreibung und bezeichnet, dass ein Buchstabe nicht als durch einen Vokal bewegt, sondern als im vorhergehenden Vokal ruhend zu denken ist. Der Begriff der Ruhe des Konsonanten ist nicht für die Aussprache gemünzt.

3) In der Internat. Zeitschr. f. allgem. Sprachwissenschaft IV, p. 285 f.

4) So meint er, ich hätte die Vokale nicht nach ihrer physiologischen Beschaffenheit, sondern nach ihrer Erzeugungsweise als Stimmlaute bezeichnen dürfen. „Denn auch die hörbare Wirkung hat ihre physiologische Seite". Aber man wolle doch beachten, dass ich in meinem ganzen Aufsatz selbstverständlich nur die lautgesprochene Sprache berücksichtige, wonach die Vokale physiologisch nur als Stimmlaute in Betracht kommen. Dass sie daneben auch ihrer Natur nach als Flüsterlaute erscheinen können, ist richtig, wird aber in unserer Abhandlung, wo es sich nur um die lautgesprochene Sprache handelt, ausser Acht gelassen.

5) Zunächst möchte ich darauf aufmerksam machen, was ich schon in der vorigen Anmerkung bemerkt habe, dass es sich in meiner ganzen Abhandlung

Ferner kann er die Bezeichnung all und jeden Silbengipfels nicht loben, weil sie nicht dem Grundsatze der Sparsamkeit entspreche etc. Aber auf das Prinzip der Sparsamkeit kam es mir

---

nur um die lautgesprochene Sprache handelt, für die doch die besagte Einteilung der Laute durchaus passend ist. Sodann ist freilich Sonor eine akustische Definition (vgl. Internat. Zeitschr. III, 379) und als solche von Sievers Bezeichnung für die Stimmlaute. Sie sollte daher nicht zugleich Name für die stimmlosen, nicht spirantischen Dauerlaute sein. Denn das ergäbe den Nonsens stimmlose Stimmlaute. Aber es fragt sich, ob Techmer mit seiner Einteilung der Laute in „Mundöffnungslaute" und „Mundengeschlusslaute" weiter kommt? Diese Einteilung ist von Vietor in seiner Phonetik acceptiert und er sieht mit Genugthuung, dass Vietor sie für die Praxis brauchbar befunden habe. Indes ist die Mundöffnung bei den Mundöffnungslauten Vietors nur relativ bestimmend für diese Laute. So heisst die Definition für geschlossenes *u* und geschlossenes *i* bei Vietor § 37[3]: „Die Bildung einer so kleinen Öffnung, als es, ohne wirkliche Reibung der durchstreichenden Luft" — die Unterstreichung der Worte rührt von mir — „zu veranlassen, möglich ist, an der gutturalen und palatalen Artikulationsstelle liefert die Resonanzen für zwei Vokalextreme" etc. Weiter heisst es bei Techmer in der Internat. Zeitschr. I. 1, p. 160: „Gehen die artikulierenden Organe des Mundes von kleinster Öffnung" — wieder von mir unterstrichen — „z. B. von *i* und *u* zur Enge über". Also werden nach ihm selbst *i* und *u* doch nicht mit vollständiger Mundöffnung gesprochen. Auch hat man nach Sievers[4] § 391 Engen- resp. Rundungsgrade unsilbischer Vokale, d. i. nach ihm von Halbvokalen anzunehmen, „die bei den silbischen Vokalen derselben Sprachen sonst nicht üblich sind". Ja Vietor äussert sich bei der Definition des geschlossenen *i* § 55[3] folgendermassen: „Wird die Zunge so hoch gehoben, dass stärkere Hebung eine Enge, und beim Durchgang der Luft Reibung herbeiführen würde, so ist der Laut geschlossenes *i*." In der Anmerkung 1 spricht er dann von enger und weiter Bildung des *i*. Jedenfalls dürfte doch für das geschlossene *i* der Name „Mundengelaut" ebenso passend sein, als der „Mundöffnungslaut". — Vietor selbst will aber die Mundengelaute als Reibelaute fassen ([3] § 74).* Doch giebt er zu, wie wir schon auf S. 69, Anm. 2 gesehen, dass *r* und *l* sich unter Umständen (wie die Nasale) den Vokalen in Art und Wirkung nähern und weiter heisst es da: Den Vokalen am nächsten stehen die stimmhaften Liquiden und Nasale als Stimmlaute, mit Resonanz und wenig verengtem Munde etc. Danach ist aber die allgemeine Einteilung der Laute in „Mundöffnungslaute" und „Mundengeschlusslaute" ebensowenig vor aller Inkonsequenz bewahrt, als die in „Sonore" und „Geräuschlaute". — Nun belehrt uns Techmer in d. Zeitschr. f. internat. Sprachwissenschaft I, p. 89, dass die Klanglaute allgemein mit geringerm oder grösserm Geräusch verbunden sind, oder spricht ibid. p. 73, von dem vorwiegenden Klangcharakter der Klanglaute, oder ibid. p. 81 von den den Klanglauten beigemischten Geräuschen, oder ibid. p. 86 davon, dass sich bei den Klanglauten mit den vorwiegenden Klängen schwächere, minder bedeutsame Geräusche mischen, oder ibid. davon, dass wir bei den Geräuschlauten vorwiegende Geräusche, verbunden mit schwächern Klängen, finden. P. 75 macht er aber darauf aufmerksam, dass anstatt des Stimmklanges mit seinen Teiltönen Flüster- und Hauchgeräusch in die Funktion eintrete, und dementsprechend der Klang mehr und mehr dem Geräusch Platz mache, ohne den Artcharakter zu verlieren. Nach alle dem hätten wir doch die Laute im Allgemeinen, ohne uns einer Inkonsequenz schuldig zu machen, in zwei Theile zu zerlegen: I. in Mundöffnungs- oder Mundengeschlusslaute, mit schwächern, minder bedeutsamen Geräuschen, oder die, wenn das Geräusch stärker wird, doch den Artcharakter bewahren, und II. in Mundengeschlusslaute mit vorwiegenden Geräuschen und soweit Klänge vernehmbar sind, schwächern Klängen. Zu der erstern Klasse rechnen wir die stimmhaften und stimmlosen Vokale, die stimm-

ja hier garnicht an, sondern, wie auch Kräuter es gethan, den Vokal in der ursprünglichen Form des Wortes auszuzeichnen, der den Silbengipfel besass[1]). Selbstverständlich wird der Regel nach das Verfahren den Vorzug verdienen, nur den unsilbischen Vokal durch *u̯*, *i̯* zu bezeichnen, wie Haupt diese Bezeichnung ins Semitische, nach Vorgang der Indogermanisten eingeführt hat.

Die schriftlichen Überlieferungen sollen sodann die Nüancen, ob die Laute „*w* und *j*“ mehr als Abarten des entsprechenden Mundöffnungs- oder Engelauts erscheinen, nicht vollkommen darstellen. Namentlich soll es fraglich sein können, ob die betreffenden Buchstaben im An-, In- und Auslaut der Silben, des Wortes, bezw. des einheitlich gesprochenen Satzabschnittes und bei verschiedener Stärke und Dauer ganz gleichen Wert gehabt haben.

Ich werde aber noch weiter unten darauf hinweisen, dass gerade die schriftlichen Überlieferungen uns zu beweisen scheinen, dass *w* und *y* den Charakter unsilbischer Vokale gehabt haben müssen.

Da ich die englischen Laute *w* und *y* zum Vergleiche heranziehe, so sei es endlich zu bedauern, dass ich nicht auf die betreffenden Angaben der neuern englischen Schule eingegangen sei.

Aber Techmer selbst kommt zu dem Resultat, dass über den Unterschied von „Vowels“ und „Consonants“ Sweet freilich auch nicht weiter gekommen sei, als seine Vorgänger Bell und aa., so dass seine eben gegebenen Bestimmungen auf unsicherm Grunde beruhten[2]).

Wozu also noch näher auf die Angaben der neuern englischen Schule über die Aussprache des *w* und *y*, besonders des *w* und *y* im Anlaut des Wortes, eingehen, als ich es schon gethan habe[3]), da sie doch nach ihm selbst keine sichere Grundlage in dieser Beziehung gewähren?

Ich habe mich an die erste Auflage von Vietors Phonetik gehalten, der klar und deutlich angiebt, dass engl. *w* und *y* im An-

---

haften und stimmlosen, nicht spirantischen Liquiden und Nasale, zu der zweiten Klasse unter andern auch die stimmhaften und stimmlosen spirantischen Liquiden und Nasale. Wir müssen also danach die nicht spirantischen und spirantischen Liquiden und Nasale von einander trennen, die erstern der ersten, die letztern der zweiten Klasse von Lauten zuweisen. Ob das praktisch gerechtfertigt ist oder ob wir uns aus praktischen Gründen einer Inkonsequenz schuldig machen und die Laute dann entweder mit Vietor in „Mundöffnungs-“ und „Mundengeverschlusslaute“ oder mit Sievers in „Sonore“ und „Geräuschlaute“ einteilen wollen, lassen wir hier dahingestellt.

1) Natürlich ist der perpendikuläre Strich aus Versehen auch unter die letzte Silbe von *Wolston* geraten und die Bemerkung von Haupt in BSS. I, 1, p. 294: ich schiene von einer Nasalis sonans keine besonders klare Vorstellung zu haben, sonst würde ich p. 646 nicht im Anschluss an Vietor behaupten, man spräche in englischen Wörtern wie *Wolston* in der letzten Silbe einen Sonanten *o* etc. etwas überflüssig.

2) S. IV, p. 287; auch Sievers[4] § 391.

3) S. diese Zeitschrift 1886, p. 640.

laut des Wortes unsilbisch *u̯* und *i̯* seien. Freilich stellt er jetzt in der 3. Auflage[1]) anlautendes engl. *y* und *w* zu den stimmhaften palatalen resp. labiodentalen Reibelauten[2]). Indess leugnet er nicht, dass b i s w e i l e n anlautendes englisches *y* und ebenso *w* unsilbische Vokale seien[3]).

Ähnliche Ansichten über das anlautende englische *y* und *w* spricht S t o r m in seiner „Englische Philol." aus, wenn er z. B.[4]) sagt: „*j* in *you*, *jū* germanisches *j*, zum Teil mehr vokalisch" etc.[5])

---

1) Erschienen erste Hälfte 1893, zweite Hälfte 1894.

2) S. § 80 und ibid. Anm. 1; § 102 und ibid. Anm. 2.

3) Er sagt § 80, Anm. 1: „In der 1. Auflage hatte ich das englische *j* in *yes*, *use* als unsilbisches *i̯* behandelt, was die Natur des Lautes allerdings nahelegt; doch stelle ich den Laut jetzt lieber hierher. Es gilt hier, was T r a u t m a n n S. 165 speciell über den Vorschlag des *jūw* bemerkt: „dass ein Konsonant vorliegt, sollte schon daraus geschlossen werden, dass man *a unit*, *a use* u. s. f. sagt, nicht *an unit* u. s. f." . . . . . S w e e t, der den englischen *j*-Laut zu den Konsonanten rechnet, bemerkt übrigens ausdrücklich (Handbuch, S. 37), es werde oft, wie im Mittel- und Süddeutschen, zu einem Vokal abgeschwächt und spricht nur dem norddeutschen *j* zu, dass es oft deutlicher Reibelaut sei." Was hier den Beweis T r a u t m a n n s anbetrifft, so kann er für mich doch kaum massgebend sein. Der u n s i l b i s c h e oder k o n s o n a n t i s c h e Vokal übt auf die beiden silbischen Vokale denselben Einfluss aus, als der konsonantische Reibelaut, d. h. verhindert den Hiatus. Es ist doch ganz ähnlich, wie wenn im Syrischen der unsilbische Vokal ebenso wie jeder andere Konsonant die spirierende Wirkung des vorhergehenden silbischen Vokals auf die Litterae b^e^gadkephat verhindert, z. B. ܟܐܒܐ.

4) I, 1[2], 1892, p. 360 fg.

5) So heisst es I, 1[2], p. 55 fg.: „Auch zwischen *i* und *j*, *u* und *w* giebt es keine absolute Grenze; es giebt Zwischenstufen. Das franz. *i* in *rien*, das die französischen Phonetiker wie L. H a v e t für einen reinen Konsonanten ansehen, ist etwas mehr vokalisch, als das reine norwegische *j* in Rjukand . . . ., welches sogar gebildeten Norwegern sehr schwer auszusprechen ist, während *rien*, wo das *i* fast nur ein kurzer, unsilbischer Vokal ist, gar keine Schwierigkeiten macht. . . . . Ebenso ist das *i* im norwegischen Reise, norw. dial. S t e i n, B e i n, wie in den entsprechenden deutschen Formen, eher Vokal als Konsonant, s. S. 47. Das franz. *ou* in *oui* ist mehr vokalisch als das engl. *w* in *we*, was besonders in der französischen Aussprache von Wörtern wie „*traimway*" (tramouè) wahrzunehmen ist" etc. Weiter heisst es I, 1[2], p. 169: „Indessen giebt er Sons 37 zu" — nämlich P a s s y — „dass die Grenze zwischen *ie*, *ou* und *je*, *wu* schwer zu ziehen ist, und KO. 15, dass das Reibungsgeräusch in *yole*, *bien* oft so schwach ist, dass man zweifeln kann, ob es nicht ein tonloser oder ein unsilbischer Vokal ist". Dazu bemerkt er in einer Anmerkung: „Ähnlich sagt Sw e e t, Handbuch 52: „in such a word as „guerrier" (gaer-je) it is difficult to know, whether to call the i a vowel or a consonant". Andererseits erkennt Sw e e t, dass engl. *j* wie in *yes*, *you* is often weakened into a vowel" Handbuch 37, 70, vgl. Vietor, Germ. Pron. 54. Eben weil Franzosen und Engländer kein wahres oder konstantes *j* haben, sind sie geneigt, ein unsilbisches *i* mit *j* zu verwechseln", und fährt dann fort: „Meines Erachtens sind diese Laute in der gewöhnlichen Aussprache nicht reine Konsonanten, wie das germanische *j* und *w*, sondern Halbvokale, d. h. unsilbische Vokale, die auf dem Übergange zum Konsonanten stehen. Doch beachte ich verschiedene Stufen. Im Anlaut klingt mir z. B. *yole* nicht so konsonantisch wie deutsches oder

Nach diesen Auseinandersetzungen Vietors und Storms glaube ich aber doch noch meine Aussprache des englischen *y* und *w*, die ich in dem obigen Aufsatz gegeben habe, aufrecht erhalten zu können. Wir kommen überall mit der Aussprache *i̯* und *u̯* aus, wenn wir nur nach Sievers[1]) beachten, dass vor einem silbischen Vokal *i*, *u* der korrespondierende unsilbische stets etwas geschlossener eingesetzt wird, als der silbische, „so dass hier zum Teil Engen- bezw. Rundungsgrade erreicht werden, die bei den silbischen Vokalen derselben Sprachen sonst nicht üblich sind.“

„Die richtige Anschauung über die beiden Halbvokale ו und י“ — so bemerkt Haupt in seiner Besprechung meines in Rede stehenden Aufsatzes[2]) — „meine ich schon seit Jahren gehabt zu haben. Das beweist meine Transscription *u̯* und *i̯*, die ich, soviel ich weiss, zum erstenmale für das semitische ו und י angewandt habe“ etc.

Es bleibt das unbestrittene Verdienst Haupts schon in seiner im Herbst 1879 geschriebenen Besprechung von Hommels Jagdinschriften, nach Vorgang der Indogermanisten, die für unsilbische *i*, *u* die Bezeichnung *i̯*, *u̯* wählen[3]), auch diese Transkription für das Semitische eingeführt zu haben.

Indes wenn er daselbst[4]) z. B. ein semitisches יַקְטֻל mit *i̯aḳtul* transkribiert, so ist das noch kein Beweis, dass semitische ו, י wirklich = *u̯*, *i̯* und nicht Reibelaute gewesen seien. Und ebenso vermisse ich in den folgenden Aufsätzen Haupts oder anderer Assyriologen, die seinen Spuren folgen[5]), den stringenten Beweis, dass wirklich semitische ו, י den Charakter unsilbischer Vokale besassen.

Die von mir befürwortete Übertragung der Einteilung der Sprachlaute in Sonanten und Konsonanten sei aber seines Erachtens eine wenig glückliche Neuerung etc. „Die alte Einteilung der Sprachlaute in Vokale und Konsonanten, zwischen denen dann

---

nordisches *Jolle*, *oui* nicht so konsonantisch wie engl. *we*, *yeux* nicht wie nordisches *gjø* = *jö* bellen; in *les yeux* = *lē-zi̯ø* höre ich deutlich ein unsilbisches *i*, nicht *z* + *j*; *Iéna* lautet nicht wie deutsch *Jena*, in pont d'Jéna, rue de l'ouest werden *i*, *ou* offenbar als vokalische Anlaute behandelt“ etc., vgl. noch besonders p. 170 oben. Zur Aussprache *u* = *ju* bei Mss. Soames fügt er endlich hinzu p. 452: „der eigentliche Grund ist wohl, dass der wahre Laut eher *i̯u* als *ju* ist“ etc.

1) Vgl. § 391; auch über das stimmlose *u̯* = engl. *wh* §§ 305 und 398; übrigens schon meinen Aufsatz in dieser Zeitschr. 1886, p. 647 und dazu Sievers[3] p. 146. Auch Storm bemerkt in der „Engl. Philol.“ p. 47: dass das Schlusselement der Diphthonge im Schwedischen und Dänischen geschlossener und mit stärkerer Verengung gebildet werde, ohne dass es doch ein Reibelaut wird.

2) In BSS. I, 1, p. 293.

3) Vgl. z. B. schon Sievers in seinen „Grundzügen der Lautphysiologie“ 1876.

4) S. diese Zeitschrift 1880, p. 757, auch p. 758.

5) Darüber siehe weiter unten.

ו und י als Halbvokale aufzuführen sind, ist für das Semitische das einzig Richtige. Andere Sonanten als die Vokale giebt es eben im Semitischen nicht" etc.[1])

Darauf habe ich folgendes zu erwidern:

Wenn ich auch zugeben wollte, dass im Altsemitischen oder aber Ursemitischen, sagen wir kurz im Semitischen, nur die Vokale Sonanten seien, so ist denn doch eine verschiedene Einteilung der Laute für das Semitische und Neusemitische höchst misslich. Denn für das Neusemitische gelten auch *n*, *r*, wie Haupt selbst am eben angeführten Orte angiebt, als Sonanten. Und ein Blick in die Arbeiten von Socin und Stumme[2]) kann ihn belehren, dass im Neuarabischen nicht nur *l̥*, *n̥*, sondern auch *m̥*, *s̥*, *h̥*, *f̥*, *t̥* etc. sonantisch sein können[3]). Nun ist es aber doch höchst zweifelhaft, ob nicht auch *m*, *n*, *r*, *l* in den ältern Dialekten zum Teil sonantisch gewesen sind[4]). Auch spricht er im Gegensatz zu hier die allerdings recht problematische Vermutung aus, dass *n* in إِنْفَعَل sonantisch ausgesprochen[5]).

Ob ferner *l*, *r* im Semitischen stets oder auch nur teilweise spirantisch gewesen sind, ist mir doch noch höchst zweifelhaft. Jedenfalls spricht ihr spirantischer Charakter noch nicht gegen ihren event. Sonantismus.

Von allem diesen abgesehen, muss Haupt doch selbst zugeben, dass die Vocale jedenfalls auch als Konsonanten im eigentlichen Sinne des Wortes fungieren können. Er verschleiert allerdings die Thatsache dadurch, dass er *i̯* und *u̯* mit dem missverständlichen Namen[6]) Halbvokale nennt.

Sievers sagt[7]): „Dieser Sprachgebrauch" — nämlich der Sprachgebrauch „Halbvokal" — „hat, wie man sieht, mit dem Wesen der Sache nichts zu thun: qualitativ sind die unsilbischen „Halbvokale" ebensogut Vokale, wie die silbischen „Vollvokale", nur haben sie verschiedene Funktion bei der Silbenbildung, und bei dieser kann es natürlich auf die Reihenfolge ob z. B. *ai̯* oder *i̯a* ebensowenig ankommen, wie etwa *al* oder *la*, *ar* oder *ra* u. dgl."

Wozu also diesen, das Wesen der Sache nicht treffenden, höchstens für das altsemitische, und auch hier nicht recht passenden, jedenfalls missverständlichen Namen beibehalten?

---

1) S. l. c. p. 294.

2) „Der arab. Dialekt der Hogwara" etc. in den Abhandl. der phil.-hist. Klasse der königl. S. Gesellsch. der Wissensch. 1894.

3) Übrigens verstehe ich nicht, wie Haupt daraus, dass nach Brücke im Neuarabischen ein postkonsonantisches *l* stimmlos und spirantisch sei, daselbst folgern kann, dass es also nicht sonantisch sei.

4) Vgl. BSS. II, 2, p. 385 in der Anm.

5) Ebenda I, 1, p. 382.

6) S. diese Zeitschrift 1886, p. 648.

7) In seinen „Grundzügen der Phonet." etc. § 385.

Wie missverständlich der Name Halbvokal ist, zeigt am Besten seine eigene Ausführung in der ZA.[1]), wo er rühmend hervorhebt, dass Dillmann in seiner äthiopischen Grammatik den einzig richtigen Namen für das semitische و und ى, nämlich Halbvokale, gebraucht habe. Nun versteht aber doch Dillmann unter der Bezeichnung Halbvokal etwas ganz anderes als Haupt. Er spricht in seiner äthiopischen Grammatik[2]) von der Verhärtung des *i* und *u* zu Halbvokalen. Er versteht also unter Halbvokal die Reibelaute *j* und *v*, die nach ihm allerdings aus den Vokalen *i* und *u* hervorgegangen sind, wie sie wiederum am Schlusse der Silben in dieselben übergehen können.[3])

Macht sich nicht der missverständliche und darum zu meidende Name Halbvokal in den Ausführungen Jägers in BSS.[4]) recht bemerkbar: „Schreibungen wie מָדַי, אוּלַי, נְבָיוֹת werden doch im Hebräischen sicher nicht diphthongisch *Mâdai*, *Ulai*, *Nebaiôt*, sondern mit *i̯* *Mâdai̯*, *Ulai̯*, *Nebâi̯ôt* gesprochen worden sein"[5]) etc. Allerdings kann man מָוֶת wie *mā-u̯eth*, בַּיִת wie *ba-i̯ith* etc., aber ebensogut wie *māu̯-eth*, *bai̯-eth* etc. sprechen, d. h. man kann das konsonantische *u̯*, *i̯* als Anfangslaut der folgenden Silbe, aber ebensogut als Schlusslaut der ersten Silbe, also *u̯*, *i̯* in derselben Silbe dem *a* unterordnen und diphthongisch *au̯*, *ai̯* sprechen[6]). Wie man aber hebr. סוּסַי anders als diphthongisch, also wie *sûsai̯*, nicht etwa dreisilbig *sûsa-i* gesprochen haben soll, verstehe ich nicht[7]). Dasselbe gilt natürlich von der Aussprache *Mâdai̯*, *Ulai̯*, selbstverständlich auf einen Diphthong ausgehend, während man נְבָיוֹת entweder *nᵉbhā-i̯ôth* oder *nᵉbhāi̯-ôth* aussprechen kann. Nimmt er hier etwa Halbvokal im Sinne Dillmanns und will daher *sûsaj* etc. aussprechen?

Ebenso ist auch nicht ganz richtig wenn Haupt in *iqbâ-i̯-âti* von einem irrationalen Spiranten *i̯* spricht[8]).

Darnach ist doch wohl die Mahnung Techmers, der ich schon oben Ausdruck verlieh, am Platze[9]): „Nach meiner Über-

---

1) 1887, p. 262, Anm. 1.

2) p. 76.

3) So z. B. *'avlada* zu *'aulada*.

4) I, 2, p. 446.

5) Dazu besagt eine Anmerkung: „Die hebräische Sprache kennt keine Diphthonge. Beim Zusammentreffen eines *a*-Vokales mit nachfolgendem *u̯* oder *i̯* tritt entweder Kontraktion zu *ô* bezw. *ê* ein, oder der Halbvokal bewahrt seine konsonantische Kraft, מָוֶת, בַּיִת, סוּסֶךָ, סוּסַי".

6) Vgl. Sievers⁴ § 388, auch diese Zeitschrift 1886, p. 647.

7) Ebensowenig verstehe ich, wie nach Ewald ein י in Wörtern wie חַי, גּוֹי nicht als straffer Diphthong, sondern nachtönend und verklingend gelesen werden soll, also wie er ansetzt *chăï*, *gôï* etc; vgl. diese Zeitschrift 1886, p. 644. Will er zweisilbig *cha-i*, *gô-i* lesen?

8) S. BSS. I, 1, p. 20; auch ibid. I, 2, p. 457.

9) S. diese Abhandlung p. 74.

zeugung können in der Sprache mehrdeutige Benennungen nie frommen; es bedarf der eindeutigen Definitionen“.

Das Resultat meiner bisherigen Untersuchung ist aber, dass ich allen Einwänden gegenüber im Wesentlichen nichts von meiner Abhandlung über die Aussprache der semitischen Konsonanten ו und י zurückzunehmen habe, dass jedenfalls semitisch *w* und *y* den Charakter unsilbischer Vokale gehabt haben können, und dass, da ich von der Voraussetzung ausgehe, dass sie diesen faktisch gehabt haben, ich nicht die Einteilung der Laute in Vokale und Konsonanten, sondern nur die von Sonanten und Konsonanten billigen kann.

Aber es steht noch zur Frage, ob ich in obiger Abhandlung den stringenten Beweis geliefert habe resp. ob sich dieser überhaupt liefern lässt, dass semitisches *w* und *y* wirklich unsilbische Vokale gewesen sind?

Im Indogermanischen ist es jedenfalls einfacher ein ursprüngliches unsilbisches *u̯* und *i̯* zu erweisen. Da steht ursprüngliches *u̯* und *i̯* den Reibelauten *v* und *j* gegenüber, die zum Teil schon in der indogermanischen Urzeit, zum Teil in den einzelnen Dialekten verschiedene Entsprechungen haben. „Mit Sicherheit kann man *i̯* und *u̯* überall ansetzen“ — sagt Brugmann[1]) — „wo sie einem *i* und *u* anderer Formen desselben Formensystems entsprechen, oder zu *i* und *u* in einer Ablautsbeziehung stehen. 3. plur. **i̯-n̥ti* (ai. *yánti*) neben 2. plur. **i-té* (ai. *ithá*) von W. *ei̯* „gehen“ . . . . Wurzelform **su̯ep* — oder **su̯op* — in ai. *sváp-nas* „Schlaf, Traum“ neben **sup-*, in ai. *sup-tas*, gr. ὕπνος. — Wo in den Formationen, denen Tiefstufenvokalismus eignete, *i*, *u* seit indogermanischer Zeit fehlten, ist die Wahrscheinlichkeit für *j*, *v*. z. B. weisen die Partizipien ai. *tyaktas*[2]) . . . . . . auf W. *tjeg*, nicht *ti̯eg* . . . ., da man von *ti̯eg* ein *tigto-s* erwarten müsste etc. — Im Anlaute lässt die Differenz ζ und ʽ im Griechischen erkennen, ob wir es mit indogermanischem *j-* oder *i̯-* zu thun haben, z. B. ζέω „siede“ von W. *jes-*, ζυγόν „Joch“ von W. *jeug-*, dagegen ἅγιο-ς „heilig“ von W. *i̯ăg-*, ὑμεῖς, *vos* von Stamm **i̯u-sme-* (ai. *yu-šma-*“[3]).

Wo fände sich etwas ähnliches im Semitischen?

Fürs Semitische können wir nur einen Lautwert für ו und י annehmen, entweder sind sie Spiranten oder unsilbische Vokale.

Haupt glaubt nun erwiesen zu haben, dass 1. der ursemitische Halbvokal *u̯* im Assyrischen durchweg geschwunden etc.

2. der labiale Nasal *m* im Assyrischen im Laufe der Zeit in den labialen Spiranten übergegangen: statt *Simânu* etc. sprach man *Sivân* etc.

1) In dem Grundriss der vergleichenden Grammatik I, p. 110.

2) d. i. ai. *ti̯aktas*.

3) Vgl. auch pp. 409; 463f. und Haupt in ZA. 1887, p. 262.

3. im Inlaute zwischen Vokalen dieses aus *m* hervorgegangene *v* dann in späterer Zeit vollständig geschwunden sei, wobei zwischen dem labialen Spiranten *v* und dem Spiritus lenis wohl der Halbvokal *u̯* als Mittellaut anzunehmen sei etc. etc.[1])

Ganz ähnlich soll die Entwicklung des ursemitischen *i̯* nach ihm gewesen sein[2]) und es erfüllt ihn mit besonderer Genugthuung, darauf hinweisen zu können, dass Delitzsch in seiner assyrischen Grammatik[3]) seinen Ansichten über *u̯* sowohl wie betreffs *i̯* im Wesentlichen durchaus beistimmt[4]).

Das stand ja schon vor Haupt und Delitzsch fest, dass ein ursemitisches ו und י im Assyrischen im Anlaut geschwunden sei. Aber nicht bewiesen haben Haupt und Delitzsch, dass diese ursemitischen ו und י den Charakter unsilbischer Vokale getragen hätten. Sie konnten immerhin auch Spiranten gewesen sein, die dann eventuell in „Halbvokale“ übergegangen wären, wie Haupt ja letzteres für das spätere assyrische *v* annimmt[5]), oder neben der spirantischen Natur die eines „Halbvokals“ besessen haben, wie das zum Teil wiederum Haupt für das spätere assyrische *v* resp. *u̯* statuiert[6]).

Freilich liessen sich ja die semitischen Formen einfacher von der Voraussetzung aus erklären, dass ursemitisch ו, י = *u̯*, *i̯* wären. So erklärt sich leichter z. B. assyrisch *ûmu* aus *i̯ûmu* als aus *jûmu* etc. oder aber ursemitisch *au̯lada* unmittelbar von *u̯alada*, als von *walada* aus durch *awlada*, oder endlich syrisch *îled* von *i̯ᵉled*, wo das unsilbische *i̯*, das Schᵉwa mobile verdrängend, silbisch geworden wäre, als von *jᵉled* aus, wo wir erst den Übergang von spirantischem *j* zu unsilbischem *i̯* annehmen müssten, und dann erst den weitern Übergang von *i̯ᵉled* zu *îled* statuieren könnten.

Aber stringent beweisen lässt sich dieser Vorgang doch nicht[7]) und möglich ist es doch immerhin, dass ו, י ursprüngliche Spiranten gewesen, die dann eventuell in unsilbische Vokale übergegangen wären.

---

1) S. diese Abhandlung p. 94 f. und ZA. 1887, p. 259 f. besonders p. 265 f.

2) S. ZA. 1887, p. 262.

3) S. § 41.

4) S. BSS. I, 1, p. 297. Auf die abenteuerliche, nur in einer Anmerkung geäusserte (ibid. p. 278, Anm. 1) Idee Haupts gehe ich nicht weiter ein, dass vielleicht das Fehlen des و und ى im Assyrischen, die aber in sämtlichen übrigen semitischen Dialekten an den entsprechenden Stellen erscheinen, das Ursprüngliche sei, und و, ي der andern Dialekte sich erst sekundär entwickelt hätten, s. ZA. 1888, p. 384 f.

5) S. ZA. 1887, p. 262; auch p. 268.

6) Ebenda 1887, p. 274 f.

7) Auch in Jägers sehr instruktivem Aufsatze: Der Halbvokal *i̯* im Assyr. in BSS. I, 2, p. 443 f. habe ich keinen stringenten oder nur wahrscheinlichen Beweis angegeben gefunden, weshalb das Ursemitische nur den un-

Allerdings wäre dann ein sehr schwacher Geräuschlaut *w* und *j* für das Ursemitische anzusetzen. Denn sonst wäre doch nicht der Übergang schon im Ursemitischen wie wir gesehen[1]), des ו und י nach einem silbischen Vokal in *u̯* und *i̯* erklärlich.

Nur den schwachen Geräuschlaut nimmt auch Nöldeke in seiner syrischen Grammatik an[2]). Er sagt allerdings in seiner syrischen Grammatik[3]): „ܘ ist immer das vokalische englische *w*, nie das deutsche *w*, und zerfliesst daher leicht völlig in *u*". Aber der Ausdruck „immer das vokalische englische *w*", soll doch, wie ich schon früher gesagt habe[4]), fast gleich dem Vokale *u* besagen. Auch spricht dafür der Ausdruck „zerfliesst". Sonst hätte er wohl unmissverständlich gesagt: Das unsilbische *u̯* kontrahiert sich mit dem silbischen *u* zu langem silbischen *û*. Über ܝ sagt er aber[5]): „Auch ܝ ist immer vokalischer als deutsches *j*"[6]). Hier wendet er ja nur den Komparativ „vokalischer" an. Über ܘ und ܝ sagt er endlich[7]): „ܘ und ܝ sind beide viel zu vokalisch, als dass sie im Auslaut einer Silbe wahre Konsonanten sein könnten" etc. Warum nennt er sie „viel zu vokalisch", wenn sie nur die unsilbischen Vokale *u̯* und *i̯* darstellen?

---

silbischen Vokal *i̯* und nicht den Spiranten *y* (*j*) besessen haben soll. Er sagt selbst p. 453, dass in der Zeichengruppe des Assyrischen *ia, aa, ua, ea* das Zeichen für den Halbvokal *i̯* oder den Spiranten *j* fehle. Nun will er allerdings, wo der unsilbische in der Schrift nicht ausgedrückte Zwischenlaut dieser Lautverbindungen vom Ursemitischen her sich im Assyrischen erhalten hat, ein *i̯*, dagegen wo er ein sekundär entwickelter sein soll, ein *j* lesen. So will er ein assyr. geschriebenes *bi-ti-ia* gelesen wissen: *bîtii̯a*, ein assyr. geschriebenes *sêpâ-aa* gelesen wissen *sêpai̯a* etc. p. 454, aber ein assyr. geschriebenes *ma-aalû* gelesen wissen *mâjalu* etc. p. 485, ein assyr. geschriebenes *bîti-ia-as-ma-ku* gelesen wissen *bîtijasmaku* etc. p. 480, ebenso wie er ein assyr. geschriebenes *ḳu-u-iš, da-bu-u-eš, na-mu-iš* lesen will *ḳûwiš* etc. p. 484. Ebenso liest er *aa* + *i* = *ai̯i* in *Arkâi̯tai* (geschrieben: *Ar-ka-aa-i-ta*) etc., aber *aji* in *ṣâjidu* (geschrieben *ṣa-aa-i-du*) etc. p. 463 f. Weshalb aber der Zwischenlaut im ersten Falle ein *i̯*, im letzten ein *j* gewesen sein soll, dafür ist kein Grund einzusehen. Es war doch ebensogut möglich, dass ein ursprüngliches spirantisches *j* sich zwischen Vokalen erhielt, und dass später ein spirantisches sekundäres *j* zwischen Vokalen eintrat, als dass sich in beiden Fällen im Assyrischen ein unsilbisches *i̯* zeigte, und konnte nicht ebensogut ein *jûmu* mit Abfall eines anlautenden *j* als ein *i̯ûmu* auf demselben Wege zu *ûmu* werden? pp. 472, 475, oder konnte nicht ebensogut neben einem ursprünglichen *ajâbu* (geschrieben *aa-bu*) durch Assimilation ein *ijâbu* (schreib *ia-a-bu*) als neben dem ursprünglichen *ai̯âbu* ein *ii̯âbu* p. 478 entstehen?

1) S. diese Abhandlung pp. 73. 98.

2) Und nicht die vokalische Natur des و und ي wie Haupt will, s. ZA. 1887, p. 262, Anm. 1.

3) S. ibid. § 2.

4) S. diese Zeitschrift 1886, p. 640.

5) S. ibid. § 2.

6) Vgl. auch „über die vokalische Natur des äth. *ĵ*", Nöldeke in GGA. 1896, p. 167.

7) ibid. § 40 b.

Ich habe nun in meinem Aufsatze[1]) aus dem Schriftsystem der Masora auf den Lautcharakter des ו und י schliessen zu dürfen geglaubt. ו und י sollen danach entweder als Reibelaute oder aber als konsonantische (unsilbische) Vokale ausgesprochen sein. ו und י werden aber im Hebräischen der Masora nach heterogenem Vokale notorisch als unsilbische Vokale ausgesprochen[2]). Danach würden ו und י in jeder Stellung der Silbe als unsilbische Vokale anzusehen sein. Aber ich glaube doch diese Beweisführung aus dem Schriftsystem der Masora jetzt aufgeben zu müssen. Freilich sind ו und י im Hebräischen der grössten Wahrscheinlichkeit nach der Masora zufolge nach heterogenem Vokale als unsilbische Vokale ausgesprochen. Das folgt allerdings nicht aus der Transskription hebräischer Namen in den LXX[3]). Denn mit demselben Rechte könnte man aus der Transskription eines יַאֲזַנְיָה, יָאִיר, יֹאשִׁיָּהוּ etc. als Ἰεζονία, Ἰαΐρ, Ἰωσίας etc. folgern, dass ein das Wort anlautendes י im Hebräischen stets wie *i̯* gelautet habe. Wie hätten auch die LXX einen Reibelaut ו, י im Hebräischen anders als durch *υ*, *ι* wiedergeben sollen? Aber es ergiebt sich doch mit Sicherheit daraus, dass in allen anderen Dialekten ו, י nach heterogenen silbischen Vokalen als unsilbische Vokale ausgesprochen werden. So arabisch أَوْلَدَ = *'aulada*, أَيْبَسَ = *'ai̯basa*, غَزَوْا = *gazau̯* etc., ebenso äthiopisch አውለደ[4]), አይበሰ etc., syrisch ܐܰܘܠܶܕ = *'auled*, ܐܰܝܢܶܟ = *'ainek*, ܩܛܰܠܬܝܼܘܗܝ = *keṭaltîu̯*, ܐܶܢܳܘ = *'enau̯*, ܗܳܕܳܝܗܝ = *hâdâi̯* etc. Nach diesen Analogien wird man in der That auch aussprechen müssen hebräisch מָוְתָה = *máu̯ṯâ*, שָׁלַוְתִּי = *šâlau̯ti*, בַּיְתָה = *bái̯ṯâ*, גַּיְא = *gai̯*, חַי = *chai̯*, יֵצַו = *yeṣau̯*, שְׁמַרְתִּיו = *šemartîu̯*, עָלָיו = *'ālāu̯*, אָבִיו = *'ābîu̯*[5]) etc. etc. und es ist wirklich Zeit, dass man endlich die barbarische Gewohnheit, wie Nöldeke mit Recht in der schon von mir angeführten Stelle[6]) sagt, aufgebe, „silbenauslautendes ו wie deutsches *w* oder gar *f* auszusprechen statt rein vokalisch“,

---

1) S. diese Zeitschrift 1886, p. 648 Anm. 2, vgl. auch p. 644 f.

2) Vgl. Ges.-K.[26] § 8 m: So wird חַי, גּוֹי, עָשׂוּי, גֵּו etc. *ḥai̯*, *gôi̯*, *'asûi̯*, *geu̯* etc. ausgesprochen, auch Nöldeke, Syr. Gramm. § 40 B, Anm. 1 nach dem ein אָבִיו, מְלָכָיו *aβîu*, *mĕlāchāu* ausgesprochen sind.

3) So Ges.-K.[26] § 8 m.

4) Vgl. auch Tigriña *hĕdâuû̯* „und sein Kind“, = äthiopisch *hĕdânû* 'ĕ; *lĕ'leu̯*, auf ihm s. Lindberg p. 110; Praetorius, Gramm. d. Tigriñasprache pp. 78. 148; amharisch *wâgâu* „sein Lohn“ s. Lindberg p. 117 und Praetorius, Amhar. Gramm. p. 111.

5) Vgl. Lindberg p. 168 γ, 1, 2, 3; p. 150; auch p. 110 Anm. 1.

6) Vgl. diese Abhandlung p. 72 Anm. 3.

also z. B. אָבִיו, מְלָכָיו auszusprechen *'āḇîw, m^elachāw*[1]). Es müsste ja hier in Fällen wie אָבִיו, מְלָכָיו, דְּבָרָיו etc. ein *û* von *hû* nach *î* oder *ai̯* sich schon in sehr früher Zeit in den Reibelaut gewandelt haben, statt einfach unsilbisch zu werden.

Aber ich gebe jetzt zu, dass wenn semitisches ו und י wirklich ursprünglich Zeichen für Reibelaute gewesen, und erst nach einem voraufgehenden silbischen Vokal in unsilbische Vokale übergegangen wären, sich dann aber noch in der Schrift erhalten hätten, nicht die Möglichkeit ausgeschlossen wäre, dass von solchen Fällen her eine Übertragung der Zeichen ו und י für unsilbische Vokale auf solche Fälle stattgefunden hätte, wo sie nicht ursprüngliche Reibelaute gewesen wären.

Allerdings glaube ich aber dass sich folgendes Argument meiner früheren Abhandlung, aus dem hervorging, dass ו und י unsilbische Vokale wären, sich als stichhaltig oder doch sehr beachtenswert erweisen wird. Freilich muss ich dies, nach meiner Recension Lindbergs[2]), noch näher präcisieren.

Ich habe in meiner früheren Abhandlung gesagt[3]), dass ו und י in allen semitischen Schriftsystemen als konsonantische d. i. unsilbische Vokale in den Diphthongen verwandt worden sind.

Sie sind aber als solche nicht nur dort verwandt, sondern, füge ich nunmehr hinzu, auch schon, wie ich in dieser Abhandlung bewiesen habe[4]), im Ursemitischen solche gewesen.

Weshalb nun, argumentiere ich weiter, hätten die ersten Erfinder der Schrift, die ja schon immer z. B. ein *'au̯lada*, *'ai̯basa* sprachen, für die unsilbischen Vokale in den Diphthongen stets und ausnahmslos die Zeichen ו und י gewählt, wenn sie eigentlich doch nur für die Geräuschlaute Zeichen erfunden hätten?

Man könnte ja meinen, ו und י wären als Zeichen für unsilbische *u̯* und *i̯* verwandt, weil sie eben aus diesen ihnen nahestehenden Geräuschlauten, allerdings schon im Ursemitischen entstanden wären, wofür sich aber zum Teil das Bewusstsein durch die parallelen Formen wie *walada* (mit Geräuschlaut *w*) zu *'au̯lada* erhalten hätte.

Ich will nun kein Gewicht darauf legen, dass ו und י für *u̯* und *i̯* auch da gesetzt werden, wo keine Nebenformen auf den Ursprung eines *au̯*, *ai̯* aus *aw*, *aj* hinweisen, wie z. B. in der ursprünglichen hebräischen Stat. constr.-Form Plur. masc. auf *ai̯* (jetzt *ē*), oder aber der ursprünglichen arabischen Endung auf *ai̯* (jetzt ـَى). Denn das können Analogiebildungen nach den Fällen sein, wo *u̯* und *i̯* ursprüngliche Reibelaute gewesen wären.

---

1) Wie noch König will, vgl. am zuletzt angeführten Orte.
2) S. a. a. O. zum Schluss p. 812.
3) S. diese Zeitschrift 1886, p. 648 Anm. 2.
4) S. pp. 73. 98. 100.

Aber dagegen spricht doch entschieden, wie fast alle Forscher zugeben, die vollständige Ausnahmlosigkeit der Bezeichnung eines unsilbischen *u̯* und *i̯* in den Diphthongen durch ו und י.

Eine Nötigung für die ständige Bezeichnungsweise des *u̯* und *i̯* lag doch von dieser Auffassung aus keineswegs vor. Es war ja nur eine Übertragung von den Zeichen ו und י für Geräuschlaute auf andre Zeichen, für die sie ursprünglich nicht bestimmt waren, und man konnte sie auch ebensogut nicht oder nicht überall wählen, ebenso wie man jetzt im Hebräischen nicht mehr überall ו und י zur Bezeichnung von *ô* und *ê* aus *au̯* und *ai̯*[1]) oder nicht überall die auf einen langen sonantischen Vokal übertragenen Konsonantenzeichen gebraucht[2]). Ursprünglich waren ja nach dieser Auffassung ו und י nur Zeichen für die Geräuschlaute *w* und *j*, und wenn nun auf der Meša'-Inschrift auch schon השענִי statt הושעני, ואשב statt ואושב, vgl. daneben חורנן (*ô* aus *au̯*), בת statt und neben ביב etc., im Phönicischen בת für בית, שמם für שמים, פנ für פני, זת für זית[3]) etc. oder im Palmyrenischen בת viel häufiger neben und für בית, oder הכלא für היכלא, תרתן תרתין[4]) etc. sich geschrieben findet, so hat man kein Recht, die Schreibung ohne ו resp. י für die Lesung mit dem Mischlaut auch da, wo ו und י daneben stehen, also z. B. für die Lesung *bêt*, und nicht *bait*, in Anspruch zu nehmen. Man konnte ja auch die Bezeichnung ohne י für die Lesung *bait*, da ja י nicht eigentlich Zeichen für *i̯* war, also בת wählen[5]).

Wenn man aber mit Recht ו und י als Zeichen für die diphthongischen Laute *au̯* und *ai̯* stets erwartet, und aus dem, auch nur sporadischen Fehlen derselben auf eine Aussprache mit den

---

1) Vgl. Ges.-K.[26] § 9 i, p; Olshausen §§ 39 a, h; 255; 257 c; Stade §§ 406 a; 420 a; 433 a; 466 a etc.; Böttcher §§ 1096, 13 f.; 1098.

2) Vgl. Ges.-K.[26] § 8 i, k; Olshausen § 39 etc.

3) s. Schröder, Die phönicische Sprache pp. 118—120, 131; auch Stade, Morgenl. Forschungen pp. 191, 210 f.

4) Vgl. Nöldeke diese Zeitschrift 1870, p. 89 f. Die Lesung ohne י für ursprüngliches *ai̯* steht hier im Gegensatz zur ständigen Lesung mit ו für ursprüngliches *au̯* s. ibid. p. 92. In Nabath. Inschriften wird diphthongisches *au̯*, *ai̯* stets durch ו und י wiedergegeben (s. Nabath. Inschriften von Euting p. 75, den Nachweis von Nöldeke), daher man in denselben auch z. B. קלדיס „Clodius" und nicht „Claudius" las, s. Nöldeke diese Zeitschrift XIX, p. 639 und de Vogüé, La Syrie centr. p. 100.

5) So sollen nach Hommel, Südarab. Chrestom. p. 7 f. im Südarabischen diphthongisches *au̯* und *ai̯* fast immer durch ו und י ausgedrückt sein. Wenn sich daneben ein הכבם = *kaubas* und בת = *bait* fände, so sollen das graphisch abgekürzte Schreibungen für הוכבם, בית sein. Sollten aber diese Schreibungen nicht vielmehr darauf hinweisen, dass man die *au̯* und *ai̯* schon zu *ô* und *ê*, auch wenn man sie noch gewöhnlich mit ו und י schrieb, zusammengezogen und daher auch ohne ו und י geschrieben hätte?

Mischlauten *ô* und *ê* glaubt schliessen zu können, so glaube ich, kann man einen zwingenden Grund nur darin sehen, dass ו und י ursprüngliche Zeichen für unsilbische Vokale waren, und dass man daher ebenso wie man z. B. *'au̯lada*, *'ai̯basa* etc. so auch *u̯alada*, *i̯abisa* sprach und daher auch beide Formen mit ו und י schrieb, also ולד, אולד etc.

Dabei ist es nicht ausgeschlossen, dass sich ו und י im Laufe der Zeit in einzelnen Dialekten oder mehr oder weniger in allen, besonders wenn sie vor homogen silbischen Vokalen standen, mit grösserem Engegrade ausgesprochen sind, oder sich schon einem leisen Geräuschlaut genähert resp. in denselben übergegangen sind[1]).

Bei dieser Auffassung vom ursprünglichen Charakter des ו und י haben wir durchaus nicht nöthig den Erfindern der Schrift eine tiefere sprachwissenschaftliche Kenntniss vom Wesen der Laute zu vindizieren. Sie haben wohl weder den Unterschied von Vokal und Konsonant noch den von Stimm- und Geräuschlaut gekannt und gemacht. Sie haben, wie ich schon auseinandergesetzt habe[2]), vom rein empirischen Standpunkte nur für die unsilbischen Laute besondere Zeichen gewählt, während sie die silbischen unbezeichnet liessen. Der Grund dafür liegt ja auf der Hand und habe ich schon an der eben angeführten Stelle denselben angegeben. Das setzt ja nur bei ihnen eine empirische Kenntniss des Wesens der Silbe voraus, die man ihnen abzusprechen keinerlei Veranlassung hat.

Auf demselben Standpunkte scheinen nun auch die Erfinder der spätern Beizeichen gestanden zu haben. Sie scheinen in den Diphthongen nur für den silbischen Laut besondre Beizeichen erfunden zu haben, während sie die unsilbischen nicht durch ein besondres Beizeichen ausdrückten, sondern sie durch die Zeichen ו und י im Text bezeichnet sein liessen[3]). Indes scheint das doch nur der Fall gewesen zu sein. Sie scheinen vielmehr vom Griechischen[4]) her den nicht ganz zutreffenden Unterschied zwischen Vokal und Konsonant gemacht und daher für alle, auch die unsilbischen Vokale besondre Beizeichen erfunden zu haben. So ist noch nach Ewald[5]) im Syrischen die Bezeichnung für *ai̯* durch ـَـيِـ und nach Nöldeke[6]) für *au̯* durch ـَـܘ und ähnlich für andre Diphthonge in ältern Handschriften nachweisbar. Wir werden

1) So ward ja schon indogerm. *u̯* im Sanskrit zu *v*, indogerm. *i̯* blieb aber im Sanskrit, dagegen wurde es im Prâkrit im Anlaut und vielfach auch im Inlaute zum Spiranten *j*, s. Brugmann, Grundriss der vergl. Gramm. I pp. 25, 118, 138, 409; auch Sievers[4] § 388 und Haupt ZA. p. 268 f. sowie Thumb: Handbuch der neugriech. Volkssprache 1895, p. 3.

2) S. schon diese Abhandlung p. 74.

3) So scheint *au̯*, *ai̯* etc. bezeichnet zu sein durch וֺ‍ַ, יִ‍ַ.

4) S. schon diese Abhandlung p. 74.

5) S. Abhandlungen zur orient. und bibl. Literatur p. 80.

6) S. syr. Gramm. p. 8.

also syr. ܘ݁, ܝ݁ etc. für eine spätere abgekürzte Bezeichnungsweise halten, wo man schon *u̯*, *i̯* genügend durch die Zeichen im Text bezeichnet fand. Ebenso werden wir die Bezeichnung der Diphthonge von Seiten der Erfinder der Beizeichen im Arabischen und Hebräischen auffassen. Es ist also nicht ganz an dem, wenn König aus der Bezeichnung קְטַלְתִּיו und nicht קְטַלְתִּיוּ schliessen will, dass man mindestens *qᵉtaltīu̯* und nicht *qᵉtaltīū* gesprochen hätte[1]). Die Schreibung beweist hier unseres Erachtens gar nichts.

Bei meiner Auffassung vom Lautcharakter des ו und י als konsonantischer, d. i. unsilbischer Vokale können wir aber auch annehmen, dass ו und י als Zeichen für unsilbische *u̯* und *i̯* in *au̯* und *ai̯* etc. und dann weiter als Zeichen für die daraus entstandenen silbischen *ô* und *ê*, d. i. als Vokalbuchstaben für die daraus entstandenen *ô* und *ê* auf ganz demselben Wege wie ursprünglich die andern Konsonanten als Zeichen für silbische Vokale entstanden wären, indem auch diese ursprünglich noch in der Schrift einen unsilbischen Laut, einen Konsonanten, allerdings einen Geräuschlaut darstellten, dessen Wert sie allmählich verloren haben[2]). Andernfalls müssten wir annehmen, dass ו und י Zeichen für unsilbische, d. i. konsonantische *u̯* und *i̯*, aus anderen Gründen[3]), wie die übrigen Konsonanten, die die Funktion von Vokalbuchstaben erhalten hätten, geworden wären.

Ich fasse das Resultat dieser erneuten Untersuchung über den ursprünglichen Charakter der semitischen Laute ו und י kurz zusammen:

Dem steht durchaus nichts entgegen, dass semitisches ו und י den Charakter unsilbischer oder konsonantischer Vokale gehabt haben können. Auch erklären sich dabei die schwachen Formen, namentlich der Wörter פ״וי und ל״וי, einfacher und leichter. Aber positiv möchte ich für diese Auffassung geltend machen, dass schon im Ursemitischen ו und י nach einem silbischen Vokal die Funktion unsilbischer Vokale gehabt haben und dass sie von den Erfindern semitischer Schrift stets als zweites unsilbisches Glied eines Diphthongs verwandt sind. Auch würde die Verwendung von ו und י als Zeichen für konsonantische d. i. unsilbische Vokale, und dann lange sonantische d. i. silbische Vokale, aus ganz denselben Gründen, als die von א und ה hervorgegangen sein.

---

1) S. l. c. p. 484.

2) s. Stade § 28a f. und Ges.-K. § 7, 2a.

3) Nämlich daher, weil unsilbisches *u̯* und *i̯* den Geräuschlauten sehr nahe ständen, und das Bewusstsein, dass sie aus diesen hervorgegangen wären, sich in vielen (nicht allen) Fällen erhalten hätte.

Ein Beitrag zur Frage,

ob Dhammapāla im Nālandasaṅghārāma seine Kommentare geschrieben.

Von

E. Hardy.

Seitdem m. W. zuerst P. Steinthal[1]) und alsdann T. W. Rhys Davids[2]) sich dahin geäussert haben, dass der in den Listen der Pāli-Kommentatoren in der Regel an zweiter oder dritter Stelle nach Buddhaghosa genannte Dhammapāla die gleiche Persönlichkeit sei wie Dharmapāla (chines. Hu-fa), welchen Hiuen-tsang unter den vor oder zu seiner Zeit im Konvente von Nālanda als Lehrer und Schriftsteller thätigen Männern erwähnt, sind begründete Bedenken gegen diese Gleichsetzung nicht vorgetragen worden. Zu ihrer Empfehlung sprach natürlich nicht der Gleichlaut der Namen als solcher, obschon diese Gleichheit in Anbetracht der von vornherein sich aufdrängenden ungefähr gleichen Datierung je des einen und des andern Trägers jenes Namens den Eindruck, dass persönliche Gleichheit vorliege, zunächst hervorgerufen hat; vielmehr die unter der Annahme der Richtigkeit der Gleichung gegebene, sonst aber fehlende genaue Bestimmung der Lebenszeit des Verfassers der im Gandhavaṃsa[3]) aufgezählten *aṭṭhakathās*, *ṭīkās* und *anuṭīkās*, einfach auf Grund der Thatsache, dass er dann auch der Lehrer des Lehrers von Hiuen-tsang gewesen. Über diesen Gewinn scheinen die dem Vollzug der gedachten Gleichung im Wege stehenden, nicht unerheblichen Schwierigkeiten nicht zu ihrem Rechte gekommen zu sein, sei es dass sie völlig übersehen wurden oder nicht rein und klar vor dem prüfenden Auge standen. Wohl hat in jüngster Zeit H. Kern[4]) die Gleichsetzung von Dharmapāla mit Dhammapāla in Zweifel gezogen, aber wenn

1) Udāna, P. T. S. 1885, p. VII, n. 1.

2) Sumaṅgala-Vilāsinī, P. T. S. 1886, p. VIII (streng genommen Rh. D. und J. E. Carpenter).

3) Vgl. J. P. T. S. 1886, p. 60; Minayeff, Recherches sur le Bouddhisme, 1894, p. 240.

4) Manual of Indian Buddhism, p. 130 (Grundriss der Indo-Arischen Philologie u. Altertumskunde, III. Band, 8. Heft, 1896).

Kern durchblicken lässt, dass ein Übertritt des Verfassers der *Paramattha-Dīpanī* zum Mahāyānismus zwar nicht ausserhalb des Bereiches der Möglichkeit liege, indess doch schwer glaubhaft zu machen sei, so hat er damit ganz richtig eine der Bedingungen bezeichnet, unter denen wir, ihre Wahrscheinlichkeit vorausgesetzt, an die persönliche Gleichheit desselben mit dem Mahāyānisten Dharmapāla glauben dürfen, allein andere Umstände unberücksichtigt gelassen, die gleichfalls hier in Betracht kommen. Es mag sein, dass ausschlaggebend wirklich nur die Bejahung oder Verneinung der Frage ist: Dürfen wir aus allgemeinen und besonderen Gründen einen Systemwechsel bei Dhammapāla annehmen oder nicht? Damit jedoch dem subjektiven Ermessen ein möglichst kleiner Spielraum übrig bleibe, haben wir die Pflicht, das Zeugenverhör so umsichtig wie möglich vorzunehmen, und damit dieses selbst wieder nicht nutzlos verlaufe, soll zur Beweisaufnahme bloss die Frage stehen: Hat Dhammapāla im Nālandasaṅghārāma seine Kommentare geschrieben?

Wir schöpfen unsere Kenntnis über Dhammapāla aus den ihm zugeschriebenen Werken und einigen jüngeren Pāli-Schriften. Für Dharmapāla bildet Hiuen-tsang unsere Hauptquelle und nächst diesem I-tsing.

I.

Von Dhammapāla's Kommentaren und verwandten Werken sind nur zwei im Druck erschienen: der Kommentar zu den Therīgāthās, *Paramattha-Dīpanī*[1]) und der gleichnamige zum Petavatthu[2]). Eine Anzahl von Glossen aus dem Kommentar zum Itivuttaka hat E. Windisch in die Anmerkungen seiner Textausgabe[3]) aufgenommen. Nebstdem besitze ich ein nach einer Palmblätterhandschrift des India Office von mir angefertigtes Transskript des Kommentars zum Vimānavatthu und eine Papierhandschrift desselben Textes, die ich der Güte von W. Subhúti in Waskaduwa, Kalutara (Ceylon) verdanke. Es sind also zusammen bloss drei von 14 Dhammapāla's Namen tragenden Schriften[4]). Dennoch,

---

1) P. T. S. 1893 (E. Müller); auszugsweise P. T. S. 1883 (R. Pischel).

2) P. T. S. 1894 (meine Ausgabe).

3) P. T. S. 1889.

4) Der Gandhavaṃsa (J. P. T. S. 1886, p. 60; Minayeff, l. c.) giebt als Gesamtzahl von Dh.'s Schriften 14 an, lässt aber in der Aufzählung die Therīgāthaṭṭhakathā aus, erwähnt sie dagegen etwas später (l. c. p. 69). Der Reihenfolge nach sind es folgende: 1. *Nettipakaraṇaṭṭhakathā*, 2. *Itivuttakaṭṭh.*⁰, 3. *Udānaṭṭh.*⁰, 4. *Cariyāpiṭakaṭṭh.*⁰, 5. *Theragāthāṭṭh.*⁰, [6. *Therīgāthāṭṭh.*⁰], 7. *Vimalavilāsinī* (Komm. zum Petav.⁰), 8. *Vimalavilāsinī* (Komm. zum Vimānav.⁰), 9. *Paramatthamañjūsā* (ṭīkā zum Visuddhimagga), 10. *Līnatthapakāsinī* (ṭīkā zur Sumaṅgalavilāsinī, Papañcasūdanī, Sāratthapakāsanī, Manorathapūraṇī), 11. *Līnatthapakāsinī* (ṭīkā zur Jātakaṭṭh.⁰), 12. eine *ṭīkā* zur Nettiṭṭh.⁰, 13. *Paramatthadīpanī* (ṭīkā zur Buddhavaṃsaṭṭh.⁰), 14. *Līnatthavaṇṇanā* (anuṭīkā zur ṭīkā der Abhidhammaṭṭh.⁰). Der Name *Vimala-*

glaube ich, würde der Einwand, dass die vorhandenen Materialien viel zu dürftig seien, um darauf hin irgend eine Behauptung zu wagen, nur in dem Falle Berechtigung haben, wenn in den noch ausständigen Texten eine wesentlich abweichende Tendenz und Methode zu erwarten wäre. Die Wahrscheinlichkeit wenigstens spricht nicht zu Gunsten einer solchen Erwartung. Gleichwohl möchte ich dieser Klasse von Zeugnissen für sich allein keine unbedingte Gültigkeit beilegen.

Zur grösseren Deutlichkeit halte ich die folgenden, Dhammapāla's Kommentaren entnommenen, Angaben auseinander:

1. Dhammapāla oder Ācariyadhammapāla, wie die Bezeichnung im Kolophon der Kommentare lautet, bekennt sich als Anhänger „der reinen Lehre der Insassen des Grossen Klosters" (*mahāvihāravāsinaṃ samayaṃ avilomayaṃ*). Seine Methode ist die der „Kommentare der Vorzeit" (*porāṇaṭṭhakathānayaṃ*)[1]). Die mir zugänglichen Kommentare desselben bestätigen dies indirekt dadurch am besten, dass sowohl die Geistesverfassung die er an seine Gegenstände heranbringt, als auch die formelle Behandlungsweise derselben sich durchaus deckt mit derjenigen Buddhaghosa's, der uns versichert, die im Mahāvihāra zu Anurādhapura fortlebende Überlieferung zur Richtschnur zu nehmen.[2]) Damit aber war von selbst gegeben, dass beide im Denken und Leben streng am Standpunkt der jede Neuerung von sich abweisenden Lehre, dem mūlatheravāda der Vibhajjavādins festhielten[3]), welche nicht einmal an die Abhayagirivāsins im eigenen Lande Zugeständnisse machten[4]), geschweige denn an die den Neuerungen weit weniger abholden Mahāyānisten des indischen Festlandes.

2. Dhammapāla citiert, soweit wir sehen können, nie mit Namen seine Vorgänger und Zeitgenossen, die mit ihm die gleiche litterarische Thätigkeit ausübten. Er nennt in seinen Kommentaren an keiner Stelle Buddhaghosa, obgleich ihm mehrere Scholien zu Buddhaghosa's Schriften zugeschrieben werden. Wir können daher auch nur auf indirektem Wege über das Verhältnis Dhammapāla's zu seinem grossen Vorgänger im Punkte der Schriftauslegung Aufschluss bekommen. Vielleicht würde eine Vergleichung von *Udānaṭṭhakathā* I, 1—3; 4; 9; II, 1; 10; IV, 4; 5; V, 5; 6; 8; 9 mit der *Samantapāsādikā* zu Mahāv. I, 1, 1—7; 2, 1—3; 20, 15; 3, 1—4; Cullav. VII, 1, 5; 3, 12; Mahāv. X, 4, 6. 7; Cullav. IX,

---

vilāsinī je für Petavatthu-aṭṭhakathā und Vimānavatthu-aṭṭh.° wird nicht durch die Handschriften bestätigt, diese geben vielmehr übereinstimmend als Titel *Paramatthadīpanī* an.

1) Vgl. Paramatthadīpanī on the Petavatthu, pp. 1 u. 287 (hiermit stimmt der Kommentar zum Vimānavatthu wörtlich überein).

2) Vgl. Sumaṅgala-Vilāsinī, part I, p. 1 (in wörtlicher Übereinstimmung mit der Einleitung zur Manoratha-Pūraṇī [nach den Handschriften]).

3) Vgl. H. Oldenberg, Vinaya Piṭaka, vol. I, p. XLI sq., besonders n. 4 p. XLII.

4) Mahāvaṃsa c. 36, vv. 110 sqq. (Colombo, 1883, p. 217).

1; 2; Mahāv. V, 13, 1—10; Cullav. VII, 3, 17; Mahāv. X, 3 dazu gute Dienste leisten. Vorläufig genüge es, auf eine Stelle hinzuweisen, die zu den selteneren in unsern kanonischen Pāli-Schriften gehört, aber glücklicherweise zweimal, Aṅguttara Nikāya IV, 26 (part II, p. 26 in Morris' Ausgabe) und Itivuttaka IV, 9 (p. 112 in Windisch's Ausgabe) vorkommt. Zu dem Ausdruck *siṅgī* citiert der Herausgeber des Itivuttaka die Erklärung Dhammapāla's. Da jedoch die von ihm benutzte Handschrift gerade an dieser Stelle verdorben ist, so beschränkt sich das mitgeteilte Citat auf wenige Worte, die den Schluss enthalten. Trotzdem gehen wir nicht fehl, wenn wir mit aller Bestimmtheit behaupten, dass Dhammapāla Buddhaghosa's *Manorathapūraṇī* vor sich hatte, oder dass beide nach Vorlagen arbeiteten, die einen gemeinsamen Verfasser haben oder deren Verfasser aufeinander Rücksicht nahmen. Die betreffende Stelle lautet in der Manorathapūraṇī[1]) wie folgt:

siṅgī ti tattha katamaṃ siṃgaṃ? yaṃ siṃgaṃ siṃgāratā cāturiyaṃ parikkhatatā parikkhattiyan ti evaṃ vuttehi siṃgadisehi pākaṭakilesehi samannāgatā.

Die gesperrten Worte sind dieselben, die Windisch in einer Anmerkung auf S. 112 seiner Ausgabe des Itivuttaka aus der Itivuttakaṭṭhakathā citiert hat, nur dass er *saṃghadisehi* statt *siṃga*⁰ liest, was ihn weiter dazu verleitet hat, *siṅgī* versuchsweise von *saṅgo* abzuleiten.

Die Frage drängt sich hier von selbst auf, ob Dhammapāla sich eines Plagiates schuldig gemacht, oder ob er ebenso wie Buddhaghosa eine *porāṇaṭṭhakathā* ausgeschrieben habe. In vielen Fällen, wo beide Kommentatoren landläufige Definitionen reproduzieren, haben wir, offen gestanden, kein Kriterium, um etwaige Entlehnungen von solchen, eine Art von gelehrter Scheidemünze gewordenen, Glossen zu unterscheiden, deren sich eine ganze Liste zusammenstellen liesse. In unserm Falle aber ist unsere Lage insofern günstiger, als das Wort, zu dem beide Kommentatoren eine gleichlautende Erklärung liefern, wenigstens in der übertragenen Bedeutung nicht häufig gebraucht wird. Was darum für Gemeinplätze, wie *arahanto*, zutreffen würde, wäre hier nichts weniger als angebracht. Freilich, um sich ein Urteil darüber zu bilden, bis zu welchem Grade Dhammapāla von Buddhaghosa abhängig gewesen, bedürfen wir weiterer Quellenbelege[2]), allein unbeschadet aller möglichen Einschränkungen, die man hier zu machen beliebe, darf doch jetzt schon mit begründetem Nachdruck darauf hingewiesen werden, dass Dhammapāla und Buddhaghosa wie in der Lehre so auch in der Schriftauslegung Parteigänger der Theravādins waren.

---

1) Ich citiere nach einer Handschr. der Royal Asiatic Society, Morris-Collection Nr. 9, fol. 89 (to).

2) In Ausgaben besitzen wir zunächst nur noch die parallelen Legenden im Kommentar zu Aṅg. I, 14, 5 (J. R. A. S. 1893, pp. 517 sqq.; 763 sqq.) und zu den Therīgāthās (P. T. S. 1893).

3. In keiner der von mir durchgesehenen Handschriften von Dhammapāla's Kommentaren fehlt die Bemerkung am Ende, dass Dhammapāla in einem vihāra sich aufhielt, wie anzunehmen zeitlebens oder doch den grösseren Teil seines Lebens, der bald *Padaratitthavihāra*, bald *Badaratittha.*⁰ oder *Vadattittha.*⁰, bald *Vasititthagiri.*⁰ genannt wird.[1]) Welcher Name der richtige ist, ist schwer zu sagen, doch kommen bloss zwei in die engere Wahl, *Padara.*⁰ und *Badara.*⁰, während von den zwei andern Formen die eine (*Vada.*⁰) auf *Badara.*⁰ zurückgeführt werden darf, obschon *v* im Singhalesischen von *b* mehr verschieden ist, als *b* von *p* im Burmesischen, die andere (*Vasi.*⁰) im ersten Teil des Wortes weniger als im letzten (*giri*) möglicherweise einen Fingerzeig bietet zur näheren Ortsbestimmung. Allerdings sind wir bei dem durchweg jungen Alter unserer Handschriften nicht imstande, aus denselben zu ermitteln, ob sich hinter jenem Kolophon überhaupt eine alte Erinnerung verberge. Wir werden unten sehen, dass eine übereinstimmende, noch etwas erweiterte Angabe sich in einem recht jungen Werke, dem Sāsanavaṃsa findet, und verschieben bis dahin auch die Erörterung der Frage, in welcher Gegend wir jenen vihāra zu suchen haben, den ich lieber *Badaratittha.*⁰ als *Padaratittha.*⁰ nennen möchte, weil einer Legende zufolge eine Einsiedelei von Nara und Nārāyaṇa ebenso hiess[2]), und es nicht unwahrscheinlich ist, dass solche heilige Namen frei auf fremde Örtlichkeiten übertragen wurden. Sei dem aber wie ihm wolle, die ceylonesische Tradition weiss von einem Aufenthaltsorte Dhammapāla's, und zwar bringt sie seinen Namen mit demselben in eine mehr als bloss vorübergehende Verbindung; sie giebt zu verstehen, dass der Kommentator dort dauernd sich aufgehalten und seine Kommentare geschrieben habe.[3])

Mit dem unter 3. angeführten Beweismoment haben wir bereits ein äusseres Zeugnis über Dhammapāla herangezogen. Es reihen sich ihm die folgenden an:

1. Das Zeugnis des „S a d d h a m m a s a ṅ g a h a“ betitelten Kompendiums kirchen- und litteraturgeschichtlichen Inhalts[4]), dessen

---

1) *Padaratitthavihāravāsinā*, cp. Dh.'s Paramatthadīpanī (on the Therīgāthā), ed. by E. M ü l l e r, p. 301; *Badara.*⁰ in einer Papierhandschr. zum Vimānavatthu in meinem Besitze; ebenfalls in einem Sinhalese MS. von Dh.'s Kommentar zum Petavatthu, dessen Schlussstrophen u. s. w. M i n a y e f f in seiner Ausgabe des Petavatthu (P. T. S. 1888, p. V) mitteilt. Von den 3 Handschriften, die ich meiner Ausgabe des zuletzt genannten Kommentars zu Grunde gelegt habe, hat keine diese Lesart, vielmehr haben meine beiden singhalesischen Handschriften *Vadattitthavihāra.*⁰ und meine burmes. Handschr. hat *Vasititthagirivāsinā*. Die Handschr. des India Office zum Kommentar des Vimānavatthu lässt dieses Wort ganz aus.

2) Man vgl. die Citate im P.W. sub *Badara*

3) *Vadattitthavihāravāsinā munivarayatinā bhadantena Ācariya-Dhammapālena katā Petavatthuvaṇṇanā* s. meine Ausgabe, p. 287.

4) Ed. by N. S a d d h ā n a n d a (J. P. T. S. 1890, pp. 21—90).

mutmasslicher Verfasser ein unter den ceylonesischen Königen Bhuvaneka-bāhu V. und Vīra-bāhu II. (—1410 n. Chr.) lebender Dhammakitti war.[1]) Im IX. Kapitel, welches in nicht-chronologischer Ordnung eine Anzahl von Schriftstellern und Kommentatoren aus dem Orden samt ihren Werken im gewöhnlichen Pāli-Śloka behandelt, werden Dhammapāla 3 Strophen gewidmet. Dieselben folgen jedoch nicht unmittelbar aufeinander, sondern sind unterbrochen durch Verse, die sich auf andere Autoren beziehen. Nichtsdestoweniger ist der Zweifel an der Einheit der Person ausgeschlossen, es sei denn, man müsste sich auch dazu verstehen, Buddhaghosa in zwei zu zerlegen, weil er zweimal an verschiedenen Stellen in unserm Poëm behandelt wird.[2]) Auf Vollständigkeit, was auch nur die wenigen Schriftsteller angeht, die Dhammakitti verherrlicht, macht das Gedicht offenbar keinen Anspruch. Denn mag auch die Zahl 14 für Dhammapāla's Werke, wie der Gandhavaṃsa meldet, zu hoch gegriffen sein, so waren es ihrer doch sicher mehr als die vier hier genannten:

Paramatthamañjūsā nāma Dhammapālena dhīmatā
Visuddhimaggassa ṭīkā therena racitā subhā. (23)
Dhammapālena therena Paramatthappadīpanī
Vimāna-Petavatthūnaṃ vaṇṇanā racitā subhā. (27.)
Dhammapālena therena Paramatthappadīpanī
Therīgāthā-aṭṭhakathā racitā sā manoramā.[3]) (32.)

---

1) In den Zusatzstrophen am Schlusse des XI. Kapitels wird Dhammakitti als Verfasser genannt und zugleich als Schüler eines andern in Ceylon hochberühmten Dhammakitti bezeichnet. Dies stimmt mit den Angaben des Nikāyasaṅgraha überein, auf die sich Don M. de Z. Wickremasinghe in seinen Mitteilungen über The several Pali and Sinhalese Authors known as Dhammakitti (J. R. A. S., 1896, pp. 200 sqq.) beruft. Wenn hier (l. c. p. 203) als einer der beiden Könige, in deren Regierungszeit das Leben Dhammakitti's fällt, Vīrabāhu III. genannt wird, so ist dies wohl ein Irrtum, wenn anders die Tafel in L. C. Wijesiṃha's englischer Übersetzung des Mahāvaṃsa (Colombo 1889) fehlerfrei ist.

2) Nach v. 4 sollte man glauben, Buddhaghosa habe zum ganzen Piṭaka Kommentare geschrieben, in vv. 10 sq. werden mit Namen aber nur der Visuddhimagga und die Kaṅkhāvitaraṇī (der Kommentar zum Pātimokkha) genannt, während v. 34 noch für die Dhammapadaṭṭhakathā und ein Werk mit dem Titel Sodattabhinidānakā die Autorschaft Buddhaghosa's behauptet wird. Nun hat der Dhammapada-Kommentar immer als Werk des nämlichen B. gegolten, der auch den Visuddhimagga verfasste, hingegen wird ein pakaraṇa, welches sehr wahrscheinlich mit der Sodattabhinidānakā genannten Schrift identisch ist, im Gandhavaṃsa (l. c. p. 63) einem Cullabuddhaghosa zugeschrieben. Der Titel lautet dort Sotattagīnidāna (p. 72 Sotattagīmahānidāna), was vermutlich gleich falsch ist wie Sodatta.°, und wofür wahrscheinlich in beiden Werken Sotatthabhinidānakā, d. i. die Einführung in die Bedeutung des Stromes (der Leidenschaft u. s. w.) zu lesen ist. Demselben Cullabuddhaghosa wird (l. c. p. 63) noch ein zweites, Jātattagīnidāna (sic!) betiteltes pakaraṇa zugeschrieben. Die Inanspruchnahme der Autorschaft des Buddhaghosa für die Sodatta.° muss daher auf einem Gedächtnisfehler bei Dhammakitti beruhen.

3) l. c. p. 63.

Zur Entscheidung in unserer Frage trägt der Saddhammasaṅgaha nichts bei, falls nicht die Umgebung, in die Dhammapāla hier gebracht wird (lauter Grössen der ceylonesischen Kirche, obzwar nicht lauter Ceylonesen)[1], einige Beachtung verdient. Mehr verspricht

2. das Zeugnis des Gandhavaṃsa, wie sein Herausgeber Minayeff dieses Werkchen zu nennen beliebt hat, obwohl er es richtiger Cullagandhavaṃsa — Kleine Büchergeschichte — hätte nennen sollen.[2] Als Verfasser nennt eine Nachschrift einen gewissen Nandapañña aus (?) Pegu (Haṃsāraṭṭhajāto), der „zur Erlangung der Seligkeit im Walde lebte".[3] Der Gandhavaṃsa, welcher unserm Cullagandhavaṃsa zur Vorlage diente, wird einen bücherkundigen Mann, vielleicht einen Bibliothekar, zum Verfasser gehabt haben. Wenigstens hat man den Eindruck, als ob bei der Bearbeitung des 2. und 4. Abschnittes ein Bücherkatalog benutzt worden sei. In der von Minayeff besorgten Textausgabe[4] stehen recht viele Unrichtigkeiten, von denen manche, aber nicht alle aus der Gedankenlosigkeit der Abschreiber zu erklären sind, so wenn zur Abwechslung einmal Parakkama-bāhu zu einem indischen König gestempelt wird.[5]

Da das Verzeichnis von Dhammapāla's Schriften nach den Angaben des Gandhavaṃsa schon oben (S. 106 A. 4) seine Stelle gefunden hat, so bleibt uns nur noch übrig hinzuzufügen, dass unserer Quelle zufolge Dhammapāla ein Inder war[6], ferner dass er die *Netti-*

1) So wird abgesehen von Buddhaghosa, dessen curriculum vitae in Prosa und in Versen (nach dem Mahāvaṃsa) den Inhalt des VII. Kapitels (l. c. pp. 51—57) ausmacht, (IX, v. 14) ein Anuruddha genannt, der in Kañcipura (sic!), wie es dort heisst, „dem vortrefflichen" (vare vare) seinen *Paramatthavinicchaya* verfasste. Dieser A. ist nach dem Saddhammasaṅgaha (IX, 15) verschieden von Anuruddha, dem Verfasser des Abhidhammatthasaṅgaha, wogegen der Gandhavaṃsa (l. c. p. 61) für beide Schriften (und noch eine dritte, den Nāmarūpapariccheda) einen und denselben Verfasser annimmt. Auch war A. nach dem Zeugniss des Gandhavaṃsa (l. c. p. 67) ein Ceylonese.

2) Darüber lassen die Eingangsverse keinen Zweifel aufkommen; es heisst da:

Gandhavaṃsupanissāya Gandhavaṃsaṃ pakaṭṭhissaṃ (sic!),

ebenso der Schlussvers:

Gandhavaṃsaṃ imaṃ khuddaṃ nissāya jaṅghadāsakan (sic!) *ti*.

So heisst denn auch die Unterschrift jedesmal *Cullagandhavaṃse*.

3) *pāmojjatthāyāraññavāsinā Nandapaññācariyena* (Schlussunterschrift).

4) J. P. T. S. 1886, pp. 55—80; Recherches, pp. 236—57.

5) p. 74, wogegen derselbe p. 71 König von Ceylon genannt wird.

6) p. 66. Wenn es p. 67 heisst, dass ein Inder, Dhammapāla mit Namen, seine Werke in der Stadt Pukkāma verfasste, so dürfte Dh. hier wie von ungefähr unter die Schriftsteller geraten sein, von denen gesagt wird, dass sie zu Pukkāma schrieben, oder wir haben zwei Schriftsteller, die den Namen Dh. führten. Ebenda wird auch ein Dh. unter den ceylonesischen Schriftstellern erwähnt, doch ist in dem betreffenden Abschnitt des Gandhavaṃsa nicht alles in Ordnung.

pakaraṇaṭṭhakathā einerseits und die *Paramatthamañjūsā* andererseits auf Veranlassung des Dhammarakkhita, bez. des Dāṭṭa verfasste.[1]) Auf den zweiten Punkt kommen wir unten zurück. Den ersten heben wir als Beweismoment hervor mit dem Anfügen, dass

3. das Zeugnis des Sāsanavaṃsa uns mit ein paar schätzenswerten Einzelheiten versieht, welche es uns möglich machen, die Heimat Dhammapāla's näher zu bestimmen.

Diese Schrift, weit umfangreicher als die zuvor genannte, aber noch unediert[2]), ist ganz jungen Ursprungs, was natürlich nicht mit moderner Erfindung gleichbedeutend ist. Wir haben uns vielmehr die Entstehungsweise aller derartigen Kompilationen so zu denken, dass alte oder ältere in schriftlichen Aufzeichnungen oder mündlichen Traditionen existierende Nachrichten, die Eigentum der Klöster waren, zu einem bis zur Gegenwart, nämlich des Verfassers eigener Lebenszeit, reichenden Gesamtbilde verarbeitet wurden. Der Sāsanavaṃsa, seiner Natur nach mehr Religions- oder Kirchengeschichte als Litteraturgeschichte, behandelt seinen Gegenstand unter dem Gesichtspunkt des burmesischen Kirchentums, ohne sich rein auf dieses zu beschränken. Die mir bekannten Handschriften stammen jedoch aus Ceylon[3]), haben aber einige burmesische Wörter, eines sogar in burmesischen Schriftzeichen aufgenommen.[4])

In dem Abschnitt, welcher unterzeichnet ist: *iti sāsanavaṃse Sīhaladīpikasāsanavaṃsakathāmaggo nāma dutiyo paricchedo* werden die für unsere Frage nicht unwichtigen folgenden Angaben gemacht:

Itivuttodāna-Cariyāpiṭaka-Therā-Therī-Vimānavatthu-Petavatthu-Netti-aṭṭhakathāyo Ācariyadhammapālathero akāsi, so ca Ācariyadhammapālathero Sīhaladīpassa samīpe Damiḷaraṭṭhe Padaratitthimhi (sic!) *nivāsitattā Sīhaladīpe yeva saṃgahetvā vattabbo.*

Hieraus ist klar, dass das Kloster, welches hier *Padaratitthi* genannt wird (ein Name, an dessen Identität mit dem im Kolophon unserer Handschriften von Dhammapāla's Kommentaren stehenden nicht zu zweifeln ist), im Tamilgebiete lag an der Ceylon benachbarten Küste oder etwas landeinwärts. Weiterhin besagt unsere Stelle, dass Dhammapāla sich diese vorteilhafte Lage seines Klosters zu nutzen machte und (so verstehe ich den Text) für sich Sammlungen, sei es der in Ceylon vorhandenen kanonischen Schriften oder der dort aufbewahrten Kommentare (ich denke an die letzteren), machen liess, die seinen eigenen Kommentaren zur Grundlage dienten. In dem Verzeichnis von Dhammapāla's Werken vermissen wir fünf

---

1) p. 69.

2) Nur Auszüge davon sind gedruckt in Minayeff's Recherches, pp. 68—71.

3) D. i. 2 Palmblätterhandschriften im British Museum (Nr. 2252—53), cf. J. P. T. S. 1883, p. 143, und eine Papierhandschrift, die mir W. Subhûti besorgte.

4) Dasselbe findet sich im Abschnitt, der unterzeichnet ist: ayaṃ paṭhamasaṅgītikathāsaṃkhepo.

ṭikās und eine *anuṭikā*, die der Gandhavaṃsa erwähnt. Die Gründe, welche uns oben genügend erschienen, im Saddhammasaṅgaha keine erschöpfende Aufzählung der Schriften Dhammapāla's zu erwarten, kommen hier natürlich in Wegfall. Aber nur eine eingehende Untersuchung aller etwa noch existierenden, im einen Kompendium namhaft gemachten, im andern fehlenden Schriften könnte Gewissheit darüber verschaffen, dass die Differenz keine bloss zufällige ist und möglicherweise aus der Nachlässigkeit auf der einen oder einer Verwechselung auf der andern Seite entstanden, sondern dass die eine Liste zuverlässig, die andere dagegen ungenau ist. Immerhin kehren acht Kommentare, die wir aus dem Gandhavaṃsa kennen, auch im Sāsanavaṃsa wieder, und sogar die Reihenfolge ist die gleiche, nur dass die *Netti-aṭṭhakathā*, die im Sāsanavaṃsa an letzter Stelle steht, im Gandhavaṃsa den Reigen eröffnet.

Wir scheiden von Dhammapāla, um ein ähnliches Quellenverhör über Dharmapāla anzustellen.[1])

II.

Unsere vornehmste Quelle ist Hiuen-tsang's *Si-yu-ki.*[2]) Auch hier thun wir gut daran, die verschiedenen Mitteilungen desselben sorgfältig auseinander zu halten und einzeln für sich zu prüfen.

1. Die zuletzt besprochene Pāli-Quelle hat unsere Blicke auf die Malabar- und Koromandelküste gerichtet. Wir wissen indes noch nicht, wo in diesem weiten Gebiete die dort genannte Örtlichkeit gelegen haben mag, von wo aus Dhammapāla Beziehungen zu Ceylon unterhielt. Im X. Buche seines Reiseberichtes[3]) führt uns der chinesische Pilger in eben jenes Land, dessen Bewohner er als intelligent schildert und im Gebrauche einer Sprache und Schrift, die sich nur wenig von der Mittelindiens unterscheide. Einige hundert klösterliche Konvente mit 10,000 Insassen, die sämtlich sich „der Lehre der zum Mahāyāna gehörigen Sthaviras" befleissigen, bestanden damals, als Hiuen-tsang diese Gegenden aufsuchte. Doch vergisst er nicht zu erwähnen, dass daneben auch Deva-Heiligtümer, 80 an der Zahl, im Lande vorhanden waren,

---

1) Von einem andern Werk desselben Stils, dem Sāsanavaṃsadīpa, gedruckt in Colombo A. B. 2424 (A. D. 1881), jedoch nicht in den Buchhandel gekommen, ist mir von W. Subhûti ein Exemplar verehrt worden. Der Vollständigkeit halber seien auch daraus (die Kompilation ist nicht älter als 1880!) die auf Dh. bezüglichen Verse hier mitgeteilt:

Udānaṭṭhakathā c' eva Itivuttatthavaṇṇanā
Cariyāpiṭakassā pi yā sā pi atthavaṇṇanā
Theragāthāvaṇṇanā ca Therīgāthāya vaṇṇanā
Vimānavatthuno cā pi vaṇṇanā Petavatthuno
Nettiyaṭṭhakathā cā pi etā atthavaṇṇanā
Ācariya-Dhammapālatheren' evābhivaṇṇitā (vv. 1191 sqq.).

2) Ich citiere nach S. Beal's Übersetzung (Buddhist Records of the Western World, 2 vols. 1884).

3) a. a. O. vol. II, p. 228 sqq.

und nicht wenige Jaina-Mönche den Bauddhas Eintrag thaten. Die Hauptstadt Kāñcīpura giebt ihm Anlass, folgende Reminiscenz einzuflechten:

„Kāñcīpura ist der Geburtsort Dharmapāla's. Er war der älteste Sohn eines grossen Ministers in diesem Lande. Von Kindheit an zeigte er treffliche Anlagen, die mit den Jahren aufs schönste zur Entfaltung kamen. Bei seiner Mannbarerklärung veranstalteten der König und die Königin ihm zu Ehren ein Fest. Am Abend dieses Tages legte sich Schwermut auf sein Herz, und im Übermass des Schmerzes trat er vor ein Bild Buddha's und flehte ihn um Hilfe an. Weil er es aufrichtig meinte, entrückten ihn Geister auf einige Entfernung. Nachdem er wieder zu sich gekommen war, wanderte er einige hundert *li*[1]) und kam zu einem Bergkloster, wo er sich in der Buddhahalle niedersetzte. Ein Mönch, der zufällig die Thüre öffnete, sah den jungen Mann und hielt ihn für einen Dieb. Da er aber seiner Sache nicht sicher war, so nahm er ihn ins Verhör. Dharmapāla[2]) gab sich zu erkennen und erzählte, wie es gekommen, dass er hier sei, und bat zugleich, ihn als Novize aufzunehmen. Die Mönche wunderten sich sehr über den Vorfall und gewährten ihm die Bitte. Mittlerweile liess der König ihn allerorts auskundschaften, und zuletzt brachte er heraus, dass Dharmapāla[2]) durch Geister entrückt worden war, und von der Zeit an hegte er eine noch grössere Verehrung und Bewunderung für ihn. Dharmapāla gab sich, sobald er das Mönchsgewand angelegt hatte, mit unermüdlichem Eifer dem Studium hin. Von seinem gefeierten Namen war früher schon die Rede."

An diesem Berichte ist zunächst zu bemerken, dass er ein Histörchen wiedergiebt, wie deren so manche in dem Reiseberichte Hiuen-tsang's uns begegnen. Zu welcher Zeit der hier genannte Dharmapāla gelebt habe, verrät uns Hiuen-tsang nicht, und da er auch den Namen jenes Königs unerwähnt gelassen hat, so würde ohne den im Schlusssatze enthaltenen Hinweis auf einen früheren Bericht jede Aussicht abgeschnitten sein, zu ermitteln, in welcher Zeitperiode sich Hiuen-tsang den Helden obiger Geschichte schon oder noch am Leben dachte. Man ist versucht zu glauben, dass ihm zu Kāñcīpura selbst, wo die Wiege des nachmals berühmten Gelehrten stand, die Sache so zu Ohren kam, wie er sie schildert. Verdient die Nachricht Glauben, die stark ins Legendenhafte verzerrt bei Hiuen-tsang auftritt[3]), dass König Aśoka im Umkreis von Kāñcīpura Stūpas erbaut habe, so war der Buddhismus kein Neuling in diesen Landen. Keineswegs aber war er mehr als geduldet, mitunter auch wohl begünstigt von den nach neueren inschriftlichen

---

1) Wahrscheinlich = 329 m, hier aber steht 100 *li* für eine grössere Entfernung. Vgl. E. Chavannes, Les Religieux éminents etc. par I-tsing, 1894, p. 20, n. 4.

2) Im Originale ist der Ausdruck Bodhisattva (chines. P'u-sa) gebraucht.

3) a. a. O. p. 229.

Funden höchst toleranten Königen der Kadamba-Dynastie.[1]) Zu Hiuen-tsang's Zeit scheint derselbe einen Vorsprung erlangt zu haben, ob gerade über die Jainas, ist fraglich, doch über die Brāhmaṇas und die von Hiuen-tsang nicht eigens erwähnten Śaivas. Wenn die Bauddhas von Kāñcīpura, wie anzunehmen, dem chinesischen Pilger beim Besuche dieser Stadt den in ihren Augen berühmtesten Sohn derselben, Dharmapāla, nannten und seine Jugendgeschichte bis zur pabbajjā erzählten, so vollzog sich alsbald im Gedächtnis des Chinesen, der vorher andere heilige Stätten besucht und ihre Legenden oder Chroniken kennen gelernt hatte, eine Verbindung dieses Dharmapāla mit jenem, der ihm früher an einem andern Orte und in anderer Umgebung angepriesen worden war. Einstweilen muss dies selbstverständlich eine blosse Vermutung bleiben, allein, dass sie, so ausgesprochen, wie wir sie hier aussprechen, nicht ganz aus der Luft gegriffen ist, lehrt uns der Umstand, dass Hiuen-tsang, wenn er jenes „Bergkloster", wo Dharmapāla als Novize eintrat und seine Studien begann, persönlich besichtigt hätte, dies sicher nicht in seinem Berichte mit Stillschweigen übergangen haben würde. Erkundigungen also, die er dort über Dharmapāla's späteres Leben einziehen konnte, hat er in Wirklichkeit nicht eingezogen. Was lag daher näher für ihn, als die ein Stück Ortschronik bildende Dharmapāla-Geschichte, die er zu Kāñcīpura aufgelesen hatte, an dem Punkte fortzusetzen, wo sie für seine buddhistischen Freunde jener Stadt abbrach, und das hier Erfahrene mit dem anderwärts ihm über einen Dharmapāla Gemeldeten so zu vereinigen, dass das eine und das andere einem und demselben Dharmapāla zukam? Hiuen-tsang's Darstellung lässt nur den Endeffekt dieses psychologischen Vorganges merken. Denn wer sich auf frühere Angaben beruft, die selbst nirgends eine Bekanntschaft mit der späteren Entdeckung verraten, wer im Gegenteil, wie wir sehen werden, durchaus unbefangen Ausserungen thut, die mit ihr im Widerspruch stehen, kann nicht leicht aus der auf den Thatsachen fussenden Einsicht die Berechtigung zur Behauptung einer wirklichen Identität herleiten, sondern wird sie eben unter dem Einfluss einer irreführenden Association lediglich behaupten.

Unsere Aufgabe besteht darin, nachzusehen, bei welcher Gelegenheit Hiuen-tsang von Dharmapāla's gefeiertem Namen (brilliant reputation) gesprochen hat. Um aber den Zusammenhang mit dem ersten Teil unseres Verfahrens nicht ungebührlich zu lockern, sei ausdrücklich hervorgehoben, dass nichts im Wege steht, die Meldung des Sāsanavaṃsa, wonach Dhammapāla von seinem Kloster im Tamil-

---

1) Vgl. die Mitteilung G. Bühler's über die von L. Rice in Mysore entdeckten Inschriften in The Academy, Sept. 21, 1895 (J. R. A. S. 1895, p. 900 sqq.). Lässt sich aus der Praśasti des Śaiva-Dichters Kubja ableiten, dass einst Kāñcī im Südosten in ähnlicher Weise ein Sitz der Wissenschaft gewesen wie Takṣaśilā im Nordwesten?

lande aus mit Ceylon verkehrte, mit der des chinesischen Berichterstatters in Einklang zu bringen, dass Dharmapāla in einiger, gewiss nicht allzugrosser Entfernung von der Stadt Kāñcī, dem heutigen Conjeveram südwestlich von Madras, seine mönchische Laufbahn antrat. Denn Hwui-lih sagt in seiner Lebensbeschreibung von Hiuen-tsang wörtlich: „die Stadt Kāñcī (chinesisch Kin-chi) ist der Zugang (Öffnung) zum süd-indischen Meere, und die Reise zu Wasser nach Ceylon dauert drei Tage".[1]) Noch näher rücken beide Berichte, wenn wir uns erinnern, dass eine der Lesarten des Namens jenes Klosters *giri* (die betreffende Handschrift zeigt gīri) enthält, und dass anderseits Hiuen-tsang von einem Bergkloster redet, in dem Dharmapāla Aufnahme fand. Ich lege darauf kein Gewicht, weil erstens die Lesart sonst durch keine von mir eingesehene Handschrift unterstützt wird, auch die andern Teile des Wortes verderbt zu sein scheinen, und zweitens die Angabe des chinesischen Originals zu allgemein gehalten ist, um der Pāli-Quelle sich als ebenbürtig an die Seite stellen zu können, welche mit der Bezeichnung *Badara-* oder *Padaratittha* doch eine bestimmtere Vorstellung verbindet. Es bleibt abzuwarten, ob die Archäologie der Litteraturforschung zu einer befriedigenden Lösung dieser sekundären Frage verhelfen und die Lage des *Badaratittha* endgültig richtig fixieren wird.

Ein weiteres Band verbindet den ersten Abschnitt unserer Beweisführung mit dem zweiten. Kaum ein anderes Moment war dort so klar hervorgetreten als das der Orthodoxie Dhammapāla's in dem streng konservativen Sinne der Mahāvihāra-Gruppe; und hier ist es Hiuen-tsang, der allen Mönchen im Kāñcī-Bezirk das Prädikat erteilt „Anhänger der Sthavira-Schule", allerdings mit dem befremdenden Zusatz „des Mahāyāna" (belonging to the Great Vehicle). Da es, wie Rhys Davids zutreffend bemerkt[2]), eine Sthavira-(Thera-)Schule des Mahāyāna nicht giebt, oder wenigstens nirgends sonst erwähnt wird, so erkläre ich mir die eigentümliche Bezeichnungsweise aus dem Bestreben, gerade die auf das Alter ihrer Lehrtradition pochenden Religionsgenossen den Mahāyānisten zu subsumieren, was von Hiuen-tsang's mahāyānistischem Standpunkt aus vollkommen begreiflich erscheint.[3])

---

1) Diese Stelle hat S. Beal (Records of Western Countries, vol. II, p. 228, n. 118) anders übersetzt als St. Julien; ich bin Beal gefolgt.

2) J. R. A. S. 1891, p. 417.

3) Ich zweifle nämlich, ob wir annehmen dürfen, wie Rhys Davids zur Erklärung der von Hiuen-tsang auch für die ceylonesischen Buddhisten gebrauchten Bezeichnung „Sthavira School of the Mahāyāna" will, dass derselbe „*either misunderstood or was misinformed as to the side on which the preponderance, in his time, lay.*" Denn Hiuen-tsang besuchte das Drāviḍa-Gebiet, während er nicht nach Ceylon kam. Was also für Ceylon allenfalls als Erklärungsgrund hinreichen würde, scheint für Kāñcī unzureichend zu sein. Ich glaube auch nicht, dass der mahāyānistische Standpunkt, den Hiuen-tsang einnahm, schuld daran war, dass ihm irgend eine bedeutende Erscheinung aus

Wir besitzen in dem indirekten Zugeständnis seitens Hiuen-tsang's, dass Dharmapāla aus Kāñcīpura von den zum Theravāda sich bekennenden Mönchen dieser Gegend als einer der ihrigen in Anspruch genommen wurde, weil wohl auch zu Lebzeiten desselben der Theravāda der Kanon für alle war, eine Bestätigung unserer oben geäusserten Vermutung, dass die von Hiuen-tsang vollzogene Gleichsetzung dieses Dharmapāla mit einem andern auf einer Täuschung beruhe. Wer ist nun dieser andere Dharmapāla?

2. Es kommen zur Beantwortung dieser Frage in Betracht: eine wenige Seiten vor der Erzählung über Dharmapāla's Herkunft und Jugendzeit sich findende Erinnerung, ferner eine solche im VIII. und im V. Buch des Si-yu-ki. An die letztere denkt Beal. Es ist ziemlich irrelevant, welche wir zuerst wiedergeben. Beginnen wir also mit der aus dem V. Buch.[1])

Sie knüpft an an den Besuch der Gegend von Kauśāmbī, wo zur Zeit, als Hiuen-tsang hinkam, es nur 300 Mönche gab, die Hīnayānisten waren. Man zeigte ihm u. a. eine alte aus Backsteinen erbaute Zelle, wo Vasubandhu das *Vidyāmātrasiddhiśāstra* verfasste gegen die Lehre des Hīnayāna, ein Faktum, das, seine Richtigkeit vorausgesetzt, beweist, dass dieses Werk nach dem durch den Einfluss seines Bruders Asaṅga erfolgten Übertritt Vasubandhu's zum Mahāyāna entstanden ist. Zwischen der Zeit aber, da Fa-hian Kauśāmbī besuchte und dem Besuche Hiuen-tsang's hat sich der Hīnayānismus dort behauptet[2]); Vasubandhu, der im 6. Jahrh.[3]) lebte, scheint demnach unter Hīnayānisten gegen die Lehren derselben polemisiert zu haben. „Bedenkt man", bemerkt Hiuen-tsang, „dass gerade in diesem Lande die Lehre Buddha's am längsten fortbestehen wird (offenbar wie die Sage geht), so kann man nicht von hinnen ziehen ohne Thränen im Auge." In nördlicher Richtung weiterziehend, erreichte er Kuśapura (vielleicht identisch mit Sultanpur am linken Ufer der Gumti, der alten Gomatī). In einem alten zerfallenen saṅghārāma nahe bei der Stadt widerlegte Dharmapāla die Ketzer. Diese hatten den König auf ihrer Seite, und einer derselben hatte 1000 ślokas zur Verteidigung der ketzerischen Lehren geschrieben. In einer Versammlung der buddhistischen Mönche, die der König einberief, bestand dieser darauf, dass die Streitfragen in einer öffentlichen Disputation zum

---

dem andern Lager entging. Er wird deswegen schwerlich aus dem Grunde, weil Buddhaghosa Hīnayānist gewesen, ihn unerwähnt gelassen haben, wie J. Takakusu (J. R. A. S. 1896, p. 433, n. 3) zu verstehen giebt, vielmehr wohl deshalb, weil man ihm nirgends in Indien etwas auf den grossen Kommentator bezügliches erzählte, denn Buddhaghosa's Hauptwirksamkeit gehört nicht Indien, sondern, Ceylon abgerechnet, Burma an.

1) a. a. O. vol. I, pp. 235—239.

2) Vgl. der Einfachheit wegen die J. R. A. S. 1891, pp. 414 sqq. von Rhys Davids aufgestellten Listen.

3) Vgl. M. Müller, Vasubandhu in: Renaissance of Sanskrit Literature (India, what can it teach us, 1883, pp. 302—12).

Austrag gebracht würden. Für den Fall, dass die Bauddhas unterliegen, möge der König den dharma Buddha's vertilgen, im entgegengesetzten Falle werde er sich die Zunge ausbeissen. Darüber gerieten die Mönche, die die Parteilichkeit des Königs kannten, in Schrecken und wussten sich nicht zu helfen. Da erhob sich der zufällig anwesende noch jugendliche Dharmapāla, weitberühmt als ein weiser und einsichtiger Mann von edlem Charakter, und bat um Erlaubnis einige Worte zu sprechen. „Ich bin bereit", sagte er, „unverzüglich dem König Rede und Antwort zu stehen. Siege ich, so schreibe ich dies dem Geisterschutz zu, unterliege ich, so wird dies meiner Jugend zugeschrieben werden. Im einen wie im andern Fall braucht der dharma und saṅgha keinen Schaden zu erleiden." Man war damit einverstanden und die Disputation begann. Der ketzerische Lehrer trug seine Thesen vor und wartete dann auf eine Widerlegung. Dharmapāla lächelte und sprach: „Ich bin Sieger, denn ich will ihm beweisen, dass er sich falscher Argumente bedient, und seine Aussprüche einander widersprechen." Der Gegner bat ihn, erst die von ihm angezogene Textstelle sinngerecht zu erklären. Dharmapāla wiederholte die ganze Argumentation Wort für Wort, ohne nur einen andern Ausdruck zu gebrauchen. Der Ketzer wollte, nachdem er den Vortrag gehört hatte, sich die Zunge ausreissen, Dharmapāla aber hielt ihn davon ab mit den Worten: „Nimm andere Gesinnungen an; das ist Busse." Alsdann erklärte er ihm den dharma und gewann ihn so für die Wahrheit. Der König entsagte darauf seiner Ketzerei und empfand eine tiefe Hochachtung vor Buddha's dharma.

Der hier genannte Dharmapāla, der zufällig in der zur Veranstaltung einer Disputation zusammenberufenen Versammlung anwesend war (woher er kam und wohin er ging, erfahren wir nicht), wird gerühmt als scharfsinnig, trotzdem er noch jung an Jahren war. Ob er Hīnayānist oder Mahāyānist war, hören wir nicht. Die damaligen Mönche des saṅghārāma von Kuśapura kommen für Hiuen-tsang, wie es scheint, darum nicht weiter in Betracht, weil bei seinem Besuche dieser Stätte überhaupt keine Mönche mehr da waren. Es würde jedoch ein Trugschluss sein, Dharmapāla, der noch dazu nicht einmal in dieser Gegend ansässig war, für einen Hīnayānisten auszugeben auf die Nachricht hin, dass zu Kauśāmbī alle Mönche Hīnayānisten waren. Denn die Entfernung von hier bis Kuśapura ist mit oder ohne Hiuen-tsang's Berechnung gross genug, um der Wahrscheinlichkeit zur Unterlage zu dienen, dass an beiden Orten differierende Tendenzen in der mönchischen Theorie und Praxis Platz greifen konnten. Dharmapāla von Kāñcīpura, welches, nebenbei bemerkt, von Kuśapura weiter entfernt ist, als Palermo von Berlin, mit dem siegreichen Disputator unsers Berichtes für identisch zu halten. besteht ausser der Namensgleichheit und dem Umstand, dass beide buddhistische Mönche waren, keine Veranlassung. Die beiden Dharmapālas nachgerühmte gute Be-

gabung, der Lerneifer des einen und der Scharfsinn des andern erleichtert natürlich die Association, so dass Hiuen-tsang nicht anstand, Dharmapāla von Kāñcīpura mit demjenigen, der zu Kuśapura eine Rolle spielte, zu identifizieren. Aber ist es glaublich, dass ein selbst aussergewöhnlich begabter Mönch in so jugendlichem Alter, nachdem er kaum erst in seinem neuen Berufe heimisch geworden, die Erlaubnis erhielt, auf Reisen zu gehen, wie wir dies doch annehmen müssten, da wir ihn (die Identität vorausgesetzt) fernab von seinem „Bergkloster" antreffen? Und da er sich schon in der Umgegend aufgehalten haben musste, damit in Anbetracht dessen, dass er noch keine lange Wirksamkeit hinter sich hatte, (bei welcher allerdings auch für indische Verhältnisse die Verbreitung seines Rufes in abgelegene Landschaften recht gut denkbar wäre) die Mönche von Kuśapura seinen Namen erfahren konnten, so wäre die weitere Annahme unvermeidlich, dass er nicht erst kürzlich sein „Bergkloster" verlassen hätte. Übrigens, so wahrscheinlich es auch ist, dass Hiuen-tsang gerade diese Stelle seines Reiseberichtes im Auge gehabt habe, als er auf frühere Mitteilungen über Dharmapāla's Berühmtheit zurückverwies, sind wir dennoch nicht genötigt, auf sie allein zurückzugreifen. Wir haben noch die folgende im VIII. Buche des Si-yu-ki.[1])

3. Der Schauplatz ist das Kloster Nālanda in Magadha. Hier hatte Hiuen-tsang's Lehrer Śīlabhadra nach langem Suchen einen Mann gefunden, der ihm so imponierte, dass er sich das Mönchgewand geben liess. Was ihm an diesem Manne — Dharmapāla war sein Name — am meisten Eindruck machte, war sein Geschick, in allen Fragen stets auf das letzte Ziel von allem (Nirvāṇa) loszusteuern und dunkle Punkte der Lehre aufzuhellen. Weit und breit hörte man denn auch die Fama Dharmapāla's ausserordentliche Fähigkeiten verkündigen. Einst trieb der Neid einen weither gereisten Ketzer, der aus Südindien in diese Gegenden gekommen war, an, Dharmapāla zur öffentlichen Disputation herauszufordern. Auf die Kunde davon begab sich Dharmapāla eilends zu der vom König als Ort der Disputation bezeichneten Halle. Śīlabhadra, damals ein Dreissiger, der seinen Lehrer begleitete, bot sich an, statt seiner den Kampf mit dem Gegner aufzunehmen. Dharmapāla liess es geschehen, weil er wusste, dass er seine Sache gut machen werde. Und so war es auch.

Für die Chronologie ist diese Mitteilung nicht unwichtig. Wenn Dharmapāla der Lehrer Śīlabhadra's gewesen ist, der ein alter Mann war[2]), als Hiuen-tsang sich von ihm unterrichten liess (c. 637 A. D.), so kann er, da er, wie der Text andeutet, aus dem obige Nachricht genommen ist, selbst nicht mehr jung war, als Śīlabhadra das dreissigste Lebensjahr erreicht hatte, bei der An-

---

1) a. a. O. vol. II, p. 110 sqq.

2) Vgl. St. Julien, Histoire de la vie de Hiouen-Thsang, vol. I, 1853, p. 144.

kunft Hiuen-tsang's in Nālanda nicht mehr am Leben gewesen sein. Auf keinen Fall wird Dharmapāla noch bis A. D. 650 gelebt haben, in welches Jahr Bhartṛihari's Tod fällt.[1]) War er dennoch des letzteren Zeitgenosse, so muss der Ausdruck in der modifizierten Bedeutung „jüngerer Zeitgenosse" verstanden werden, ähnlich wie Bhāvaviveka, welcher nach Hiuen-tsang (s. u.) auch ein Zeitgenosse Dharmapāla's war, als dessen älterer Zeitgenosse betrachtet werden muss.[2])

Nicht minder wichtig ist die angezogene Stelle für die eigentliche Untersuchung, die wir führen. Dharmapāla wirkt im Nālandasaṅghārāma. Wir haben eher wie nicht diese Stätte für seine durch langjährige Thätigkeit befruchtete wahre Heimat zu halten. Verliess er sie, so war es nur vorübergehend, und wahrscheinlich hat er sich dabei immer oder fast immer innerhalb der Grenzen von Magadha aufgehalten[3]), so dass er mit Recht auch Dharmapāla von Magadha genannt werden konnte.[4]) Dass er fleissig

---

1) Nach der Angabe I-tsing's, vgl. M. Müller, India, pp. 310; 347 sqq.

2) Tāranātha's Bericht über Dharmapāla's Laufbahn erwähnt auch Dignāga (von Hiuen-tsang ganz und gar unerwähnt gelassen) unter den Lehrern Dharmapāla's. An sich widerstreitet dies nicht mit obigen aus Hiuen-tsang gewonnenen Daten, denn Dignāga, der ein Schüler Asaṅga's war, lebte in der Mitte des 6. Jahrh. (vgl. M. Müller, l. c. p. 308). Allein eine andere Frage ist, ob Tāranātha Recht hat, Dignāga Dharmapāla zum Lehrer zu geben, was zu kontrollieren ich ausser stande bin (vgl. A. Schiefner, Tāranātha's Gesch. des Buddhismus in Indien, 1869, S. 161).

3) Vielleicht ist der von Hiuen-tsang aus Dharmapāla's Jugend erwähnte Aufenthalt in Kuśapura, der jedoch kein bleibender gewesen zu sein scheint, mit seinem Aufenthalt zu Nālanda, das sein Domizil geworden, so zu kombinieren, dass er damals noch nicht dem Nālandasaṅghārāma zugehörte, zumal gegen Hiuen-tsang's Identifizierung des Nālandisten Dharmapāla mit jenem, der zu Kuśapura glänzende Fähigkeiten an den Tag legte, der Zweifel sich über seine Gründe nicht wird ausweisen können. Tāranātha zufolge war Dharmapāla schon ein berühmter Lehrer, als er nach Madhyadeśa kam. Hier war es, führt er fort, wo er Dignāga's Lehren in sich aufnahm. Alsdann begab er sich zum Vajrāsana (Bodhi-Baum), wo er über 30 Jahre zubrachte (das wäre also mehr als ein bloss gelegentlicher Besuch gewesen). Nach Candrakīrti's Hingang (oder Weggang, denn auch z. B. Vasubandhu, der Paṇḍit in Nālanda war, ergriff den Wanderstab und starb in Nepal) wurde er Paṇḍit zu Nālanda. Er war es nicht lange, da verliess er Nālanda und ging nach Suvarṇadvīpa (? Burma). Sein Nachfolger als Paṇḍit zu Nālanda war Jayadeva (vgl. Schiefner, a. a. O., S. 161 fg.). Will man diesem Berichte nicht alle Glaubwürdigkeit absprechen, so bietet sich folgende Erklärung dar: Dharmapāla war durch Dignāga's Unterricht soweit vorbereitet worden, um nach bestandener Prüfung der Schar der Nālandisten zugeteilt zu werden. Diese hatten die Freiheit, sich auch in der Umgegend aufzuhalten. Dharmapāla wählte mit Vorliebe zu seinem Aufenthalt die Nachbarschaft des Bodhi-Baumes. Da zum Vorstand (hier wohl dasselbe, was Tāranātha Paṇḍit nennt) jedesmal der Älteste eingesetzt wurde (s. Chavannes, l. c., p. 88), so mögen viele Jahre darüber hingegangen sein, bis Dharmapāla diese Würde bekleiden durfte. (Über Candrakīrti vgl. Beal, l. c. vol. I, p. 190, n., aber, wie ich glaube, hat Beal hier auch nicht alle Schwierigkeiten beseitigt.)

4) Records of Western Countries, vol. II, p. 223.

den Bodhi-Baum besuchte, scheint aus der im X. Buch des Si-yu-ki erzählten Episode hervorzugehen. Bhāvaviveka, im Herzen der Lehre des Nāgārjuna zugethan, obschon er äusserlich als Sāṅkhyist erschien, begehrte eine Unterredung mit Dharmapāla, der, wie ihm berichtet ward, tausende von Schülern um sich sammelte. Dharmapāla wollte indes nichts davon wissen und schlug die Unterredung aus.[1]) Was aber gerade Bhāvaviveka Anlass gab, zum Auftreten Dharmapāla's Stellung zu nehmen, war der von diesem mit Eifer betriebene Kult des Bodhi-Baumes. Unweit von dieser Kultstätte lag das Kloster Nālanda.

Eine sehr detaillierte Beschreibung sowohl der grossartigen Bauten, die dieses Kloster umschloss, als auch der hier herrschenden mönchischen Ordnungen verdanken wir I-tsing.[2]) Um seinen chinesischen Landsleuten eine Vorstellung von einem indischen Musterkloster zu geben, fügte er seiner Beschreibung auch eine Zeichnung bei, die wahrscheinlich verloren gegangen ist. Die ganze Schilderung ist mit grosser Wärme und Liebe geschrieben. Wehmütig klagt er, dass alle hervorragenden Persönlichkeiten, die zu Nālanda gelebt und gewirkt haben, der Vergangenheit angehören. „Man sieht daraus, dass die Lebenden von den Todten getrennt sind. Wie soll da nicht Traurigkeit das Herz beschleichen?“[3]) Hiuen-tsang war darin glücklicher gewesen, denn unter den von ihm aufgeführten berühmten Männern aus dem Kloster Nālanda ist sicher einer, den er persönlich kennen lernte, Śīlabhadra. Hiuen-tsang's Beschreibung[4]), weniger reizvoll als die I-tsing's, wenn man dabei an die anschaulichen Effekte denkt, die letzterer unstreitig erzielte, liefert dafür der Litteraturgeschichte einige unschätzbare Notizen.

Zunächst, was die Verdienste Nālanda's um die allgemeine Bildung betrifft, so ist daraus hervorzuheben die dialektische Schulung des Geistes, auf die es hier hauptsächlich abgesehen war. In der Zusammenarbeit der Alten und Jungen fanden die ersteren Gelegenheit, sich didaktisch immer mehr auszubilden und die letzteren lernten fragen und antworten zugleich. Dies bedingte selbst wieder die Mitaufnahme der Logik in den Lehr- und Lernstoff. Die sachliche Unterlage bildeten die heiligen Texte, bei deren Analyse eben die Logik und Dialektik sich praktisch bethätigen mussten. Wenn Hiuen-tsang an den litterarischen Arbeiten der Nālandisten (ein Name, den sich manche wegen seines guten Klanges auch unberechtigterweise beilegten) die durchsichtige Klarheit rühmt, so stimmt dies sehr wohl zu der Bevorzugung der Logik als der Kunst zu distinguieren und zu analysieren. Leute,

---

1) a. a. O. p. 223 sq.
2) E. Chavannes, Les religieux éminents . . . par I-tsing, pp. 84—98.
3) l. c. p. 93.
4) Bei Beal, l. c. vol. II, pp. 167—172.

die ihre Begabung hierfür bei gewissen Vexierfragen, die der Pförtner an sie stellte, nicht dokumentieren konnten, mussten, ohne eingelassen zu werden, wieder abziehen. Die Aufnahmeprüfung war besonders streng. Unter 10 bestanden sie 2 oder 3, und selbst diese mussten sich darauf gefasst machen, in der nächsten öffentlichen Disputation zu unterliegen.[1]) Es war also la crême de la crême, die zurückblieb. Sodann, was die Hauptvertreter der nālandistischen Wissenschaft betrifft, so nennt uns Hiuen-tsang Dharmapāla obenan und stellt ihm zur Seite Candrapāla, Guṇamati (Schüler von Vasubandhu und Lehrer von Vasumitra)[2]), Sthiramati (Schüler von Asaṅga)[3]), Prabhāmitra (in China gestorben i. J. 633)[4]), Jinamitra, Jñānacandra, Śīghrabuddha und Śīlabhadra (der Lehrer von Hiuen-tsang).[5]) Bei den beiden ersten (Dharmapāla und Candrapāla) macht Hiuen-tsang die Bemerkung: „die durch ihre uns vermachte Lehre (by their bequeathed teaching) die Gedankenlosen und weltlich Gesinnten aufrüttelten.“[6]) Es wäre vergebliche Mühe, aus diesem allgemeinen Lob einen bestimmten, gar in der schriftstellerischen Thätigkeit dieser Männer begründeten Sinn herausschälen zu wollen, und da wir dem Namen Candrapāla in der buddhistischen Litteratur nur hier begegnen, so dürfen wir ruhig das Zweigestirn Dharma-Candrapāla als für uns nicht vorhanden betrachten, müssen darum sehen, wie wir auf andern Wege zu einer Specificierung von Dharmapāla's litterarischem Schaffen gelangen können. In der That stehen uns zu diesem Behufe einige nicht gerade zahlreiche Büchertitel zur Verfügung.

4. Wir haben sie uns aus Hwui-lih's Biographie des Hiuen-tsang und aus I-tsing's Reisebericht nach der Übersetzung J. Takakusu's (A Record of the Buddhist Religion, Oxford 1896) zusammenzulesen. Ergänzend tritt hinzu der Katalog chinesischer Werke, den Bunyiu Nanjio angefertigt hat.[7]) In dem an erster Stelle genannten Werk steht die Angabe, dass Dharmapāla ein *Nyāyadvāratārakaśāstra* verfasst habe.[8]) Der Ausdruck ist insofern un-

---

1) l. c. p. 170 sq. Auch zu I-tsing's Zeit (er schrieb i. J. 690 und hatte sich um d. J. 673 zu Nālanda aufgehalten) war die Studienordnung nicht verschieden. Die Logik figurierte neben dem Studium der Termini und praktischen Übungen in prosaischen und poetischen Kompositionen im offiziellen Lehrplan. Ihren Abschluss erhielten die Studien durch einen zwei- bis dreijährigen Kursus in der Disputierkunst auf der Hochschule zu Nālanda oder Valabhī (im Westen). Vgl. J. Takakusu, A Record of the Buddhist Religion, 1896, p. 177.

2) M. Müller, India, p. 305. Die Angabe, dass Guṇamati Vasubandhu's Schüler gewesen, stützt sich (vgl. auch Beal, l. c. vol. II, p. 268, n. 2) auf Ratnadharmarāja's Leben Buddha's (veröffentlicht von Schiefner in den Mémoires de l'Academie de St. Petersbourg, 1848).

3) l. c. p. 305.

4) Beal, l. c. vol. II, p. 171, n 91.

5) Vgl. St. Julien, Vie de Hiouen Thsang, pp. 144, 212, 215, 225.

6) Beal, l. c. p. 171.

7) A Catalogue of the Chinese Translations of the Buddhist Tripiṭaka, 1883.

8) Vie de Hiouen Thsang, p. 191.

genau, als dieses *śāstra*, welches unter dem chinesischen Namen *Li-men-lun* auch von I-tsing erwähnt wird[1]), von Dharmapāla nur kommentiert wurde.[2]) Sein Verfasser ist, wie Hwui-lih, sich genauer ausdrückend, angiebt, Jina oder Nāgārjuna.[3]) Von dieser Arbeit Dharmapāla's ist im Katalog keine Rede. Wir entnehmen Hwui-lih's Schrift ferner, dass Dharmapāla ein *Śataśāstravaipulya* verfasst habe.[4]) Auch diese Angabe bedarf der Richtigstellung. Denn dieselbe Schrift schreibt er an einem andern Orte[5]) Deva zu, während der Katalog ihr irrtümlicherweise Vasubandhu zum Verfasser giebt.[6]) Dharmapāla hat also auch zu dieser Schrift nur eine Erklärung geschrieben, die als *Śataśāstravaipulyavyākhyā* im Katalog Nr. 1198 aufgeführt wird. Hiuen-tsang übertrug sie i. J. 650 ins Chinesische.

I-tsing seinerseits hat in seinem Litteraturbericht, unmittelbar nachdem er des langen und breiten über Bhartṛihari mitgeteilt, zu einem unter dem Titel *Pei-na* (vielleicht ist die Beḍāvṛitti gemeint) citierten Werke Dharmapāla in Beziehung gebracht. Er sagt, dass dieser zu den 3000 Versen des Bhartṛihari 14000 zur Erklärung hinzugefügt habe. Alsdann fährt er fort: „Es ergründet die tiefen Geheimnisse von Himmel und Erde und handelt von der Erkenntnis des Menschen. Wer dieses Werk studiert hat, versteht die Lehren der Grammatik gründlich und ist einem zu vergleichen, der die 9 Klassiker und alle andern Autoren (China's) gelernt hat".[7])

Der Katalog nennt ausserdem noch 2 Schriften Dharmapāla's, beide exegetischen Inhaltes, nämlich die *Ālambanapratyayadhyānaśāstravyākhyā* (Nr. 1174) und die *Vidyāmātrasiddhi* (Nr. 1197).[8]) Von diesen hat die erstere ein *śāstra* von Jina und die letztere ein solches von Vasubandhu zur Unterlage. Beide Schriften sind von I-tsing (i. J. 710), die zweite ist auch von Hiuen-tsang (i. J. 659) chinesisch bearbeitet worden.

Fünf Werke sind nicht viel für einen Schriftsteller, der (nach Hiuen-tsang) schon in ganz jungen Jahren sich hervorgethan haben soll. Es ist daher kaum anzunehmen, dass Dharmapāla nicht mehr geschrieben habe, und hier könnte eben jene Hypothese von der Identität Dhammapāla's mit Dharmapāla einsetzen und seiner ersten (hīnayānistischen) Periode die Pāli-Kommentare zuteilen, während für die zweite (mahāyānistische) jene Sanskrit-Werke übrig

---

1) Takakusu, l. c. p. 177; vgl. auch M. Müller, India, p. 346.
2) So auch richtig Vie, p. 188.
3) l. c. p. 102.
4) l. c. p. 191.
5) l. c. p. 99.
6) M. Müller, l. c. p. 309.
7) Takakusu, l. c. p. 180.
8) Die unter Nr. 1210 aufgeführte Vidyāmātrasiddhi halte ich für identisch mit der unter Nr. 1197 genannten.

blieben. Auch bei dieser Hypothese würde die Frage, ob Dhammapāla in Nālanda seine Kommentare geschrieben habe, zu verneinen sein. Wir könnten darum eigentlich hier unsere Untersuchung abschliessen, da weder, wenn man die persönliche Identität des Trägers je des einen und des andern Namens zugiebt, noch wenn man sie bestreitet, Nālanda der Ort gewesen sein kann, wo die unter Dhammapāla's Namen bekannten Pāli-Kommentare verfasst wurden. Es scheint uns jedoch grössere Klarheit darüber erwünscht zu sein, nicht bloss dass Nālanda unter keinen Umständen in Betracht zu ziehen ist, wenn man die jenen Kommentaren zugewandte Arbeit zu lokalisieren sucht, sondern dass auch für deren Abfassung aller Wahrscheinlichkeit nach eine, ein paar Menschenalter weiter zurückliegende Zeitperiode angesetzt werden muss, als für die schriftstellerischen Arbeiten Dharmapāla's.

III.

Die ceylonesische Überlieferung, die geistig und, wie wir noch sehen werden, auch zeitlich Dhammapāla so nahe wie möglich an Buddhaghosa rückt, macht nicht die leiseste Andeutung, die auf einen späteren Gesinnungswechsel bei Dhammapāla schliessen liesse. Hätte ein solcher wirklich stattgefunden, und für die Annahme seiner Identität mit Dharmapāla ist dies conditio sine qua non, so würde sie vielleicht denselben nicht offen eingestanden, aber, da von keiner andern Seite, am wenigsten von den Mahāyānisten, die Eigentumsrechte an den Schriften des Abtrünnigen geltend gemacht wurden, ihn dadurch verleugnet haben, dass sie seinen Schriften einen andern Namen anhängte, der die Verfasserfrage nach Wunsch entscheiden sollte. Eine solche Namenvertauschung wäre nicht das einzige, aber doch ein sehr bequemes Auskunftsmittel gewesen, um die Schriften der Nachwelt zu erhalten, den Mann dagegen, der sie verfasst hatte, fallen zu lassen. Dass sie unterblieben ist, und Dhammapāla zu den Verfechtern des *Mahāvihāravāsīnaṃ samayo avilomayo* gerechnet wurde, fällt somit sehr in die Wagschale für Dhammapāla's Gesinnungstreue.

Aber wäre es nicht auch möglich, dass die Glaubenswächter im Mahāvihāra überhaupt keine Kunde von Dhammapāla's Abschwenkung zum Mahāyānismus bekommen haben? Daran ist nicht zu denken, erstens weil zwischen dem südindischen Festland und Ceylon ein lebhafter Verkehr bestand, und zweitens weil die auch in den Augen der Verteidiger des Übertrittes Dhammapāla's zum Mahāyānismus existierende hīnayānistische Richtung der Klöster des Tamilgebietes eine Bürgschaft dafür bietet, dass die Meldung davon bei nächster Gelegenheit gemacht wurde. Angenommen aber, Dhammapāla (= Dharmapāla) habe auch im Norden anfangs noch auf hīnayānistischem Standpunkt gestanden, beispielsweise wie Vasu-

bandhu[1]), und seine Freunde im Süden seien ohne Nachricht über ihn und seinen Übertritt zum Mahāyānismus geblieben, so konnte man in Ceylon durch die Vermittlung eines nordindischen Klosters, z. B. von Kauśāmbī, in dessen Nähe er einmal gekommen ist[2]), oder selbst von Gayā aus[3]), wo er sich Tāranātha zufolge lange aufhielt, auch wenn er erst im Alter den Mahāyānismus angenommen haben sollte, alles Nötige erfahren.

Wir müssen umgekehrt ebenso fragen, ob denn im Norden auch nur die Spur einer Erinnerung an Dharmapāla's Bekehrung zu den mahāyānistischen Grundsätzen irgendwo anzutreffen sei. Weder zu Nālanda, wo doch Hiuen-tsang sowohl als I-tsing die beste Gelegenheit hatten, solche Dinge in Erfahrung zu bringen, noch sonstwo wusste man von einem solchen Vorgang etwas, und doch hätte man ihn gewiss nicht verschwiegen (wie das Beispiel Vasubandhu's zeigt), da man alle Ursache hatte, sich seiner als eines Triumphes der Wahrheit über den Irrtum zu rühmen.

Hat sich aber dort überhaupt keine echte und glaubwürdige Nachricht von der Herkunft des Mannes erhalten, der zu den sechs Zierden Jambudvīpa's[4]) gerechnet wurde? — Hiuen-tsang giebt sich allerdings den Anschein, wie wir sahen, im Besitze einer solchen Nachricht zu sein. Er erzählt im guten Glauben, aber ohne rechten Grund, wie ich vermute, die Geschichte von seinem Jugendleben zu Kāñcīpura und seinem Eintritt in ein südindisches Kloster. Lassen wir aber diese Nachricht selbst als authentisch gelten, so würde darin wohl eine Anspielung auf eine später erfolgte mahāyānistische Wendung im Leben Dharmapāla's zu suchen sein, keineswegs jedoch auf eine reiche schriftstellerische Thätigkeit im Dienste der Mahāvihāra-Lehre. Freilich bleibt dabei auffallend, einmal, dass Tāranātha, der doch für Dignāga ganz bestimmt Siṃhavaktra bei Kāñcī[5]) als Geburtsort nennt, als Dharmapāla's Heimat ganz unbestimmt Südindien bezeichnet[6]); sodann, dass wir auch bei Hiuen-tsang's Bericht ausser stande sind, die Zeit anzusetzen, die Dharmapāla zur Abfassung seiner hīnayānistisch gehaltenen Schriften nötig hatte. Berücksichtigt man, dass diese eine grosse Vertrautheit mit der ceylonesischen, kanonischen und ausserkanonischen Litteratur verraten, so wird man sie nicht einem jungen Manne zutrauen. Sie können selbst für den Fall, dass Dharmapāla

1) Vgl. M. Müller, India, p. 303.

2) Beal, l. c. vol. I, p 237.

3) Die Mönche zu Kauśāmbī waren zu Hiuen-tsang's Zeit Hīnayānisten (s. Beal, vol. I, p. 235), von denen zu Gayā sagt Hiuen-tsang nach Beal, l. c. vol. II, p. 133: „They study the Great Vehicle and belong to the Sthavira school.“ Ich wage hier nicht zu entscheiden, ob dieser Ausdruck ungefähr dasselbe besagt, wie der ähnlichlautende, der uns oben (S. 116) begegnet ist, oder ob die Mönche von Gayā thatsächlich damals Mahāyānisten waren.

4) Vgl. Schiefner, Tāranātha, S. 5.

5) Vgl. Schiefner, a. a. O. S. 130.

6) a. a. O. S. 160.

sich der Mithilfe zahlreicher Ordensgenossen versichern konnte, wie vor ihm auch für Buddhaghosa dies das Wahrscheinlichere ist[1]), ebensowenig im Handumdrehen vollendet worden sein. Weit eher machen sie den Eindruck einer über Jahre sich erstreckenden Arbeit. Ich schliesse umgekehrt aus dem Faktum, dass von Buddhaghosa kein mahāyānistischer Berichterstatter eine auf die Seite des Mahāyānismus entfallende Leistung zu verzeichnen weiss, dass auch Dhammapāla's Leistungen mit seinen in ceylonischen Quellen genannten Werken abgeschlossen waren, Dharmapāla aber lediglich solche oder ähnliche Werke verfasst hat, wie sie in chinesischen Verzeichnissen aufgezählt werden. Nicht nur muss die Hypothese von dem Ursprung einer *Paramatthadīpanī* u. s. w. zu Nālanda oder in nālandistischer Geistesatmosphäre preisgegeben werden, sondern auch jene einer Identität Dhammapāla's mit Dharmapāla. Beide gehen einander gar nichts an. Als wahrscheinlich lasse ich die südindische Abstammung beider bestehen und verbinde hiermit die Hypothese (die zwar von untergeordneter Bedeutung ist), dass nicht auf Dharmapāla, sondern auf Dhammapāla die wenigen Einzelheiten zu beziehen sind (Geburt zu Kāñcī u. s. w.)[2]), welche sich bei Hiuen-tsang finden. Wer diese Hypothese jedoch zurückweist, muss irgendwo im Tamillande einen an der Küste gelegenen oder nicht weit davon entfernten Punkt als Ort ansehen, wo Dhammapāla's Kommentare ihre heutige oder eine der heutigen nahekommende Gestalt erhielten.[3]) Man müsste natürlich jeden Ort aus der Rechnung lassen, der nicht geeignet ist oder war zur Fahrt nach der jenseitigen Insel.

Mit der Isolierung Dhammapāla's haben wir zugleich die Verpflichtung übernommen, eine neue Datierung desselben zu versuchen. Anhangsweise möge daher noch beigefügt werden, was sich hierzu uns am besten zu eignen scheint.

Im 4. Abschnitt des Gandhavaṃsa, dessen Unterschrift lautet: *Gandhakārakācariyadīpako*, und worin festgestellt wird, ob auf eigene oder fremde Initiative hin der betreffende Autor das betreffende Werk verfasst hat, werden Buddhaghosa, Buddhadatta, Ānanda und Dhammapāla nach einander unter diesem Gesichtspunkt betrachtet.[4]) Die beiden hier in der Mitte stehenden Schriftsteller werden ihrer Herkunft nach als Inder be-

---

1) Vgl. J. Gray, Buddhaghosuppatti, 1892, p. 28.

2) Nach Tāranātha (a. a. O. S. 160) war Dharmapāla der Sohn eines Dichters und selbst ein grosser Dichter.

3) Einem Citat aus Forchhammer's Notes on the Early History and Geography of British Burma (so vermute ich wenigstens) bei Gray, l. c. p. 25 entnehme ich folgende Stelle: The Talaing pāramparas, or histories of the succession of priests, distinctly state Dhammapāla lived in a monastery built by order of Asoka at Bhadra(-tittha) near Kāñcipura.

4) J. P. T. S. 1886, p. 68 sq.; Minayeff, Recherches, p. 246 sqq.

zeichnet[1]); letzterem wird eine *Mūlaṭīkā* zu Buddhaghosa's Sattābhidhammagandha-aṭṭhakathā[2]) und ersterem u. a. ein Kommentar zum Buddhavaṃsa, *Madhuratthavilāsinī*, aber auch der *Jinālaṅkāra* zugeschrieben.[3]) Es ist nun zu beachten, dass die Namen von drei Buddhaghosa zur Abfassung je eines Werkes, nämlich des *Visuddhimagga*, der *Sumaṅgalavilāsinī* und der *Papañcasūdanī* instigierenden Männern mit je einem Werk der drei übrigen neben Buddhaghosa zuvor genannten Autoren in der gleichen Eigenschaft verbunden sind, d. h. Saṅghapāla bestimmte Buddhaghosa zur Abfassung des *Visuddhimagga* und Buddhadatta zu der des *Jinālaṅkāra*; Dāṭṭha bestimmte Buddhaghosa zur Abfassung der *Sumaṅgalavilāsinī* und Dharmapāla zu der der *Paramatthamañjūsā*; Buddhamitta bestimmte Buddhaghosa zur Abfassung der *Papañcasūdanī* und Ānanda zu der seiner *Mūlaṭīkā.*[4]) Vorausgesetzt also, dass Saṅghapāla, Dāṭṭha und Buddhamitta jedesmal dieselben Personen sind, so kann Buddhaghosa von Buddhadatta, Ānanda und Dharmapāla nicht durch mehr als ein Menschenalter geschieden gewesen sein. Entweder waren es Zeitgenossen in dem engeren Sinne des Wortes, und ihr Leben fällt sonach in die erste Hälfte des 5. Jahrh. n. Chr., oder in dem weiteren Sinne des Wortes, dass Buddhaghosa der ältere Zeitgenosse der übrigen war. Auf alle Fälle stehen sich diese vier Schriftsteller, und da für uns zunächst nur Buddhaghosa und Dhammapāla in Betracht kommen, diese beiden grossen Kommentatoren zeitlich einander nahe.

---

1) l. c. p. 66; Recherches, p. 245.

2) l. c. p. 59 sq.; Recherches, p. 239 sq. werden 4 aufgezählt: Vinayavinicchaya, Uttaravinicchaya, Abhidhammāvatāra und Madhuratthavilāsinī; l. c. p. 69; Recherches, p. 247 auch der Jinālaṅkāra. Der Herausgeber des Jināl.⁰, J. Gray (1894) sieht Buddharakkhita als Verf. desselben an (s. Introd.), während der Gandhavaṃsa, l. c. p. 72; Recherches, p. 250 diesem eine ṭīkā zum Jināl⁰ zuschreibt. Auf p. 53 von Gray's Ausgabe indes lesen wir in den Notes zum Worte me in v. 2: The Burmese Nissaya makes *me* refer to Buddhadatta through some misapprehension.

3) l. c. p. 60; Recherches, p. 240.

4) l. c. pp. 68 sq.; Recherches, pp. 246 sq.

Zur Exegese und Kritik der rituellen Sūtras.

Von

W. Caland.

I. Hiraṇyakeśigṛhyas. I. 12, 14—16; 13, 16.

Unter den Vorschriften die im Gṛhyasūtra des Hiraṇyakeśin für die Bewirtung eines Gastes durch den Madhuparka gegeben werden, hat besonders eine der modernen Interpretation viele Schwierigkeiten gemacht. Die gemeinte Stelle lautet: *hrasīyasy ānīya varṣīyasāpidhāyānūcīnāni pṛthag ādāpayati kūrcaṃ pādyaṃ arghyam ācamanīyaṃ madhuparka iti* | 14 | *anvaññ anusaṃvṛjinā so 'nupakiñcayā vācaikaikaṃ prāha* | 15 | *kūrca iti kūrcam* | 16 |. Oldenberg übersetzt (S. B. E. XXX. S. 171 flg.): „having poured (those substances) into a smaller vessel, and having covered it with a larger (cover than the vessel is), (the host) makes (the guest) accept (the following things) separately, one after the other, viz. a bunch of grass (to sit down on), water for washing the feet, the Argha water, water for sipping and the honey mixture (Madhuparka). Going after (the single objects, which are brought to the guest, the host) in a faultless not faultering (?) voice announces (each of these objects to the guest). The bunch of grass (he announces by three times saying): „The bunch of grass". —

Es handelt sich hier besonders um die Deutung von *anusaṃvṛjinā*, welches Oldenberg in *anusaṃvṛjinyā* ändern möchte und von *anupakiñcayā*. Im folgenden hoffe ich zu zeigen, dass weder der Text verdorben, noch die Übersetzung zweifelhaft ist, wie Oldenberg gemeint hat; dass vielmehr die Handschriften vom Herausgeber des Sūtra und vom Übersetzer nicht richtig gelesen sind und dass man den betreffenden Passus nicht ganz begriffen hat.

Den Schlüssel zum richtigen Verständnis unserer Stelle liefern die Gṛhyasūtras des Bhāradvāja, des Baudhāyana und des Pāraskara. Im Bhāradvāja (II. 22) lautet die betreffende Vorschrift: *hrasīyasy ānīya varṣīyasāpidadhāti pūrvaḥ kūrcena pratipadyate 'nvañ*[1]) *pādyenānvaññ arghyeṇānvaññ ācamanīyenānvañ madhuparkenānu-*

1) Statt *'nvañ* liest die Granthahs. hier und im folgenden *nvaṃ* oder *nvam*. Dieselbe Korruptel liegt in der Granthahs. des Hir. vor, Sitz. Ber. der Kais. Akad. der Wiss., phil.-hist. Kl., CXXIV, Nr. IV, sq.

saṃvrajaty athāsmā āsanam iti vedayate. Die einschlägige Baudhāyanastelle (gṛhs. I. 2) lautet: *varṣīyasā tejomayenāpidhāya nānā puruṣā arghyadravyāṇy ādadate 'nvag anusaṃvṛjitāḥ*[1]) *kūrca iti kūrcaṃ prāha.* Auch die folgende Pāraskarastelle (gṛhs. I. 3, 5, 6) bringe ich in Erinnerung: *āharanti viṣṭaraṃ padyaṃ pādārtham udakam arghyam ācamanīyaṃ madhuparkaṃ dadhi madhu ghṛtam apihitaṃ kāṃsye kāṃsyena* | 5 | *anyas tris triḥ prāha viṣṭarādi* | 6 |.

Vergleicht man die citierten Stellen unter sich, so wird es zunächst klar dass die Worte des Hir.: *anūcīnāni pṛthag ādāpayati* bedeuten: „er lässt (die folgenden Gegenstände) hintereinander gesondert (also: von verschiedenen Leuten) aufnehmen". Nicht *ādatte* ist ja das stehende Wort, welches das Empfangen, das Entgegennehmen einer Sache durch den Gast andeutet, sondern *pratigṛhṇāti.* Dass mehrere Leute bei der Bewirtung beschäftigt sind ist schon an sich wahrscheinlich; bewiesen wird diese Wahrscheinlichkeit durch Pāraskara's *āharanti.* Wenigstens fünf Personen treten also hintereinander mit den Arghya-Substanzen zum Gaste hin, der erste mit dem Grassbüschel, der nächstfolgende mit dem Fusswasser u. s. w., vgl. Bhāradvāja; hinter allen (*anu*), sie begleitend (*saṃ*) schreitet (*vrajati*) der Wirt, der mit klarer (nicht heiserer) Stimme dem Gaste jeden Gegenstand besonders ankündigt. In diesem Zusammenhange ist auch Pāraskara's *anyaḥ* zu beurteilen.

Es kommt jetzt darauf an Hiraṇyakeśin's *anusaṃvṛjinā* und Baudhāyana's *anusaṃvṛjitāḥ* zu bestimmen. Ohne Zweifel ist an beiden Stellen das Nom. agentis *anusaṃvrajitā*[2]) zu lesen, welches in diesem Zusammenhange ungefähr mit einem Partic. praes. gleichwertig ist; *vra* und *vṛ* sind bekanntlich in Grantha-, und *t* und *n* in Devanāgarī-Schrift so gut wie nicht zu unterscheiden. Mir erscheint es zweifellos, dass auch Mātṛdatta unsere Stelle (wenigstens sūtra 15) so gelesen und begriffen hat; es heisst bei ihm: *anusaṃvrajinā* (lies: *anusaṃvrajitā*) *saha kūrcādinā dravyeṇa tad agrataḥ kṛtvānugantā.* Er umschreibt somit die Praep. *sam*, nach meiner Ansicht weniger richtig, durch *saha kūrcādinā dravyeṇa*, die Praep. *anu* durch *tad agrataḥ kṛtvā* und *anuvrajitā* vollkommen zutreffend durch *anugantā*, ebenfalls ein Nomen agentis. Im folgenden (S. 117, Z. 9) ist *anusaṃvṛjiteti* herzustellen, Z. 13 jedoch ist von Kirste richtig *anusaṃvrajineti* gelesen.[3])

Höchstwahrscheinlich ist nun auch Hir. I. 13, 16: *teṣv asmai bhuktavatsv anusaṃvrajitam* (statt °*vṛjinam*) *annam āharayati* zu

---

1) So die Haug'sche Hs.; *anusaṃvṛjitaḥ* eine Granthahs.

2) Wie auch wirklich eine mir inzwischen zugegangene Kopie des Baudhāyana bietet [Korr.-Note].

3) Hat man das Recht jede von Mātṛdatta als pramādapāṭha oder apapāṭha bezeichnete Lesart in den Text aufzunehmen? Ist nicht vielmehr so eine Lesart eine von ihm in seinen HSS. zwar vorgefundene aber von ihm verurteilte? In diesem Falle hätten wir Hir. I. 1, 21 mit allen HSS. *yathopapādam* und I. 20, 2 *abhyāvartya* zu lesen. Vgl. auch Böhtlingk in dieser Zeitschr. XLIII, S. 598.

lesen und zu übersetzen: „wenn diese (die im Vorhergehenden genannten Brahmanen) gespeist haben, lässt er ihm Speise bringen die (von anderen Zuthaten) gefolgt und begleitet ist" (Mātṛdatta: *vyañjanaiḥ saṃgatam ity arthaḥ*). Das Scholion S. 120 Z. 2 ist wieder zu lesen: *anūcīnaṃ ca tat sarvaṃ vrajitaṃ cānusaṃvrajitam.*

Jetzt bleibt noch *anupakiñcayā* zu deuten, übrig. Es scheint, dass wir es hier mit einer ganz eigenthümlichen Bahuvrīhi-bildung zu thun haben. Das Wort ist nach meiner Ansicht in folgender Weise zu umschreiben: *yasminn upa nāsti kiñca saḥ*, also eigentlich: „wo sich nichts drauf befindet, ungedrückt, ungehindert". Es gehört zu derselben Kategorie wie *ἔνυδρος, ἔνθεος* (= *ὕδωρ, θεὸν ἐν ἑαυτῷ ἔχων*), *ἐπίσημος*, insignis. Mātṛdatta: *uttareṇānupahatayoccairbhūtayety arthaḥ*; *uttareṇa* bedeutet hier wohl „vom Nordwind", also *uttareṇānupahataḥ*: „unerkältet, nicht heiser".

II. Die Vorbedingungen für eine Heirat.

Die hierauf bezügliche Stelle des Mānavagṛhyasūtra I. 7: *pañca vivāhakaraṇāni bhavanti vittaṃ rūpaṃ vidyā prajñā bāndhavam ity; ekālābhe vittaṃ visṛjed, dvitīyālābhe rūpaṃ, tṛtīyālābhe vidyām; prajñāyāṃ bāndhava iti ca vivāhante*, findet eine erwünschte Erklärung durch die Parallelstelle im Bhāradvājagṛhyasūtra I. 11: *catvāri vivāhakaraṇāni: vittaṃ rūpaṃ prajā bāndhavam iti; tāni cet sarvāṇi na śaknuyād, vittam udasyet; tato rūpaṃ. prajāyāṃ tu ca bāndhave ca vivadante; bāndhavam udasyed ity eka āhur, aprajena hi kaḥ saṃvāso? 'thaitad aparaṃ: na khalv iyam arthebhya ūhyate. prajā, nārtho 'syāṃ prādhānyaḥ.* Es ist nicht unschwer einzusehen, dass die verdorbenen Lesarten im Mānavatext *prajñā, prajñāyām, vivāhante*, die schon dem Kommentator vorgelegen haben, resp. in *prajā, prajāyām, vivadante* zu emendieren sind.

III. Zum ārṣa vivāha.

Das Rituell eines ārṣa vivāha ist uns allem Anschein nach im Kauśikasūtra (79, 17—19) bewahrt: *ihed asāthety etayā śulkam apākṛtya, dvābhyāṃ nivartayatīha mama rādhyatām atra taveti, yathā vā manyante.*

Mit dem Kürzen der Haare hat hier *nivartayati* nichts zu thun, wie Weber (I. S. V. 407) vermutet hat; ebensowenig ist an *śulkam* etwas zu ändern. Die Stelle hat nach meiner Ansicht folgenden Sinn:

„Mit dem Spruche: „Hier nur bleibet, geht nicht weg von hinnen; machet diesen (d. h. mich, *imaṃ* = *māṃ*), o Kühe, reich durch eure Kälber (auch: „durch Nachkommen")! stattlich schreitend, rötlich, wie Soma strahlend! Mögen die Allgötter bannen hier eure Herzen" teilt er (d. h. der Brautwerber) den (aus Kühen

bestehenden) Preis (von seiner Herde) ab. Mit den zwei Sprüchen: „Hier nur bleibet“ (wie oben) und: „Umgebet diesen, o Kühe, mit euren Kälbern (auch: „mit Nachkommen“). Den Göttern schmälert er nicht ihren Anteil. Diesem möge euch Pūṣan und die Maruts alle, ihm euch Dhātar und Savitar zugestehen“ mit diesen beiden Sprüchen lässt er (wohl der Vater des Mädchens[1]) sie (die Kühe) (zum Brautwerber) zurückkehren, indem er sagt: „Hier möge mir Gedeihen sein, dort dir.“

Das hier geschilderte Rituell steht ganz in Einklang mit der bekannten Vorschrift Āpastambas (dhś. I. 13. 12), dass die Schenkung der für ein Mädchen als Brautpreis zu bezahlenden hundert Kühe nebst einem Wagen rückgängig gemacht werden soll.[2])

In den Mānava- und Kāṭhakagṛhyasūtras wird ein absonderliches Rituell verordnet für eine brahmadeyā, eine Tochter, die nach Brahma-Art verheiratet wird (Mān. gṛhs. I. 7 Schluss und 8 bis *brahmadeyāpitā*[3]) *bhrātā vā dadyāt*; Kāṭh. gṛhs. XV). Die Hauptsache hierbei ist, dass der Geber dreimal: „ich gebe“ sagt, der Empfänger: „ich nehme an.“ Die Schenkung wird in üblicher Weise von einer Wasserlibation begleitet. Danach folgt das Rituell für die Heirat einer śulkadeyā. Nach dem Kāth. gṛhs. (XVI) überreichen sie einander gegenseitig das Gold (*hiraṇyaṃ vyatiharataḥ*). Der eine (der Geber) überreicht es dem andern mit den Worten: „dich zur Nachkommenschaft“; der andere empfängt es mit den Worten: „dich zur Mehrung des Besitzes.“ Nach dem Mān. gṛhs. (I. 8) wirft der Geber eine Handvoll Gold in die zusammengehaltenen Hände des andern und sagt: „dich zum Reichtum.“ Der andere wirft ihm das Gold zurück und sagt: „dich zum Kindersegen.“ — Obschon hier nicht von Rindern, sondern von Gold die Rede ist, dürfte dieses Rituell doch eine Art ārṣa vivāha sein. Es wäre ja auch ein wenig unbequem, für eine derartige Formalität einige Rinder herbeizuholen. Überdies sagt das Mānavagṛhs. I. 7 s. f. *saṃjuṣṭāṃ* (sc. *kanyāṃ*, nach der Brautprobe) *dharmeṇopayacheta brāhmeṇa* (HSS.: *brāhmaṇa*) *śaulkena vā śatam adhiratham* (HSS. und Komm. *itiratham*) *dadyāt gomithunaṃ vā.* Die letzten Worte umschreiben offenbar den Begriff des Wortes *śaulkam.*

Im Kāṭhakasūtra heisst es also:

prajābhyas tveti pradadāti,
rāyaspoṣāya tveti pratigṛhṇāti.

---

1) In dessen Mund nur der zweite Vers passt: „umgebet diesen.“ Die Vorschrift, dass auch der erste: „hier nur bleibet“ vom Vater zu sprechen ist, hat wohl ihren Grund darin, dass man den eigentlichen Sinn sowohl der Handlung wie der Mantras nicht mehr begriff.

2) Siehe die Stellen bei Bühler, S. B. E. XIV, p. 7; II, p. 132, Jolly, Recht und Sitte, S. 51 figg.

3) Wahrscheinlich ist *brahmadeyāṃ* zu lesen.

Im Mānavasūtra dagegen:

dhanāya tveti dātā
putrebhyas tveti pratigrahītā.

Versteht man unter dātar und pratigrahītar den Geber und den Empfänger des Mädchens, so ergiebt sich aus keinem von den beiden Texten ein gesunder Sinn. Nur wenn man unter dātar den Geber des śulka, also den Brautwerber, und unter pratigrahītar den Empfänger des śulka, also den Vater der Braut versteht, giebt wenigstens der Mānavatext einen befriedigenden Sinn. Denn die Worte: „dich zum Reichtum" müssen einst die Übergabe des Kaufpreises an den Vater, die Worte: „dich zum Kindersegen" die Übergabe des gekauften Mädchens an den Brautwerber begleitet haben. Ursprünglich war also die Sitte, sich eine Frau zu kaufen, auch durch das Rituell sanktioniert. Beim Fortschreiten der Kultur aber machte sich das Bestreben geltend, diese rohe Sitte zu antiquieren. Daher die oben erwähnte Vorschrift des Āpastamba. Als demnach später die Kaufsumme vom Brautvater zurückerstattet wurde, blieben die Worte, die von alters her die Handlung begleitet hatten, dieselben.

Auch im Rituell der Baudhāyanīyas hat sich von diesem uralten Brautkauf eine unzweideutige Spur erhalten, deren Sinn jedoch den beteiligten Personen offenbar verborgen war. Wenn nämlich die Verlobung (*vāgdānam*) stattfinden soll und der Vater der Braut den Vater des Freiers oder dessen Stellvertreter hat niedersitzen lassen mit dem Angesicht nach Osten, während er selbst das Angesicht nach Westen kehrt, nimmt er fünf Betelnüsse (deren Farbe goldgelb sein soll) und ein Stück Gelbwurz und wirft, während er verspricht, an dem und dem Tage, seine aus der und der Familie stammende so und so genannte Tochter dem so und so genannten Sohne des so und so genannten Vaters zur Frau geben zu wollen, diese fünf Betelnüsse dem Vater des Freiers in den Zipfel seines Gewandes, worauf dieser einen Knoten in seinen Zipfel schlingt (bekanntlich ist dies die gewöhnliche Art, wie man Geld bewahrt). Darauf wirft dann der Vater des Freiers die Betelnüsse dem Geber zurück und dieser verknüpft dieselben ebenso in seinem Zipfel.[1]) Weitere Erläuterungen sind nach dem oben Bemerkten überflüssig.

Bekannt ist also das Rituell des ārṣa und des brāhma vivāha. Auch das Ceremoniell des daiva vivāha ist überliefert und zwar im Baudhāyanagṛhyasūtra (I. 1). Die hierauf bezügliche Stelle findet man bei Winternitz, das altindische Hochzeitsrituell, S. 40, Z. 12 citiert.

---

1) Prayogamālā und Prayogaśikhāmaṇi: *tato dātācarato haridrākhaṇḍaṃ pañca dṛḍhapūgīphalāni . . . gṛhītvāmukapravarānvitāya . . . varāyāmukapravarānvitāṃ . . . kanyāṃ . . . dāsye iti . . . uktvā varapitrādivastraprānte tāni pugīphalāni prakṣipya granthiṃ kṛtvā* u. s. w. Vgl. auch Ind. Stud. V, S. 298.

IV. Das Betreten des Hauses durch die Jungvermählten.

Wenn das jungvermählte Paar zum erstenmale nach der Hochzeit sein Haus betritt, findet ein interessanter Akt statt, der bis jetzt nicht aufgemerkt worden ist: *aparasminn ahnaḥ sandhau gṛhān pratipādayīta prati brahmann iti pratyavarohati maṅgalāni prādur bhavanti goṣṭhāt santatām ulaparājiṃ stṛṇāti rathād adhy opāsanād yeṣv adhyeti pravasan yeṣu saumanasaṃ mahat | gṛhān upahvayāmahe te no jānantv āyata*[1]) *iti tayābhyupaiti* (Mān. gṛhs. I. 14); *aparāhṇe 'dhivṛkṣasūrye gṛhān upayāyorjaṃ bibhratī(ti) gṛhān pratidṛśya japati* (folgen die Mantras); *ulaparājī(ṃ) stṛṇāty ā śayanīyāt, tayā praviśati* (Kāṭh. gṛhs. 27 s. f., 28 init.). Wenn also das junge Paar zur Zeit der Abenddämmerung heimkehrt, sollen vom Hause her glückverheissende Worte und fröhliche Musik ihnen entgegenklingen. Dann steigt der junge Mann vom Wagen herab, der ihn begleitende Priester streut eine ununterbrochene Reihe Ulapagräser vom Wagen bis zum Hause (oder bis zur Lagerstätte); darüber schreitet der Mann (und nach ihm natürlich die junge Frau) hinein. Bekanntlich wird diese ulaparājī beim gewöhnlichen śrauta-Opfer zwischen den beiden Hauptfeuern in drei Reihen ausgestreut um die beiden Feuer, das Gārhapatya- und das Āhavanīyafeuer miteinander in Verbindung zu bringen (vgl. Āpast. śrs. I. 15. 4; Schwab, das altind. Tieropfer, S. 53; Verf., die altind. Toten- und Bestattungsgebräuche, S. 18). Der Zweck, den man durch das Streuen der ulaparājī zur Gelegenheit der Heimkehr erreicht, ist demgemäss, dass der Neuvermählte in direkter Verbindung mit seinem Hause gebracht und unterwegs, zwischen dem Wagen und dem Hause, keinen schädlichen Einflüssen ausgesetzt wird.

V. Die rituelle Kraft des Beatmens.

Wünscht der Gatte die Conception zu fördern, so soll er nach vollzogenem Beilager auf seine Gattin atmen, indem er die Worte sagt: „In deinen Atem lege ich den Samen nieder, o du, N. N.“ Die Gattin ihrerseits soll seinen Atemzug in sich aufnehmen. Diese bis jetzt, wie ich meine, noch ziemlich unbekannte merkwürdige rituelle Handlung ist uns bezeugt erstens im Śāṅkhāyanagṛhya (I. 19. 4) und im Śāmbavyagṛhya (I. 13). Ich teile die Stelle nach der meines Erachtens richtigeren Überlieferung der letzteren Quelle mit: *samāpte 'rthe japet prāṇe te reto dadhāmy asāv ity apānyānuprāṇya.* Unrichtig übersetzt Oldenberg (Ind. Stud. XV,

---

1) HSS.: *prasavan* statt *pravasan; tenopahv°* statt *gṛhān upahv°; āgataṃ* statt *āyata.* Ich habe nach AS. VII. 60. 3 und VS. III. 42 gebessert.

S. 36) *anuprāṇyāt*: „hier hole er Atem." In S. B. E. XXIX, S. 45 ist die Übersetzung dieses Wortes unerklärlicherweise ganz fortgeblieben. Die Präpos. *anu* scheint in der Śāṅkhāyanastelle darauf hin zu deuten, dass *apānya* fortgefallen ist; Śāṅkh. I. 24. 2 steht es, obschon leicht verdorben, davor. Übrigens ist zu bemerken, dass *prāṇiti* und *apāniti* nicht bedeuten resp. „ein- und ausatmen" (so Oldenberg zu Śāṅkh. I. 24. 2), sondern im Gegenteil *prāṇiti* „er atmet aus", *apāniti* „er atmet ein." Das wird von der zweiten Belegstelle erwiesen: *athāsyā apavṛktārtho 'pavṛktārthāyai* (*apavṛttā*⁰ die HSS.) *mukhena mukhaṃ saṃnidhāya praṇipatyaitaṃ prāṇam apānihīti taṃ sā pratyapāniti*[1]) (Bhār. gṛhs. I. 20, nach berichtigter Zählung): „er nähert seinen Mund dem ihrigen, sich zu ihr niederbeugend, und sagt: „Atme diesen Atemzug von mir ein" und die Gattin atmet ihn ein". Ganz damit in Übereinstimmung ist Bṛh. ār. up. VI. 4. 11: *atha yām ichen na garbhaṃ dadhīteti tasyāṃ arthaṃ niṣṭāya*[2]) *mukhena mukhaṃ sandhāyābhiprāṇyāpānyād indriyeṇa retasā reta ādada ity aretā eva bhavati.* Im entgegengesetzten Falle heisst es: *apānyābhiprāṇyād* und im Mantra: *reta ādadhāmi.* Das abhiprāṇana des Gatten ist also ein Procreativum bzw. eine lebenschenkende Handlung, deshalb atmet denn auch der Vater auf den neugeborenen Knaben dreimal (ein und hinterher) aus: *abhyapānyānuprāṇyāt.*

VI. Ein Augurium.

Eine ähnliche Ceremonie wie die von Baudhāyana (gṛhs. I. 13, vgl. Winternitz, das altind. Hochzeitsrituell, S. 101) beschriebene findet sich in Bhāradvāja (gṛhs. I. 21). Unmittelbar nach der Scheitelziehung, im vierten Monat der Schwangerschaft, werden drei Schüsseln mit Reisbrei, mit Butter begossen, vor der Frau niedergesetzt, auch eine mit Wasser. Indem sie nun nach jeder einzelnen Schüssel hinblickt, fragt der Gatte sie: „Was siehst du?" Worauf jene antwortet: „Söhne und Vieh." Den Inhalt von einer dieser Schüsseln giebt er einigen Brahmanen, der zweiten einigen Brahmanenfrauen zum Verspeisen, den Inhalt der dritten isst sie selber zusammen mit einigen Knaben: *trīn odanān uddhṛtya sarpiṣopasicyopanidadhāty udaśarāvaṃ ca caturthaṃ; teṣām ekaikam avekṣamāṇāṃ pṛchati: kiṃ paśyasīti. putrāṃś ca paśūṃśceti pratyāha. teṣām ekaṃ brāhmaṇān bhojayed, ekaṃ brāhmaṇīr, ekaṃ saha kumāraiḥ sā prāśnāti.*

---

1) Ein prayoga: *atha . . . patiḥ . . . etaṃ prāṇam apānihīti jāyām uktvā nāsāpuṭābhyām antaraṃ prāṇavāyuṃ niḥsārayet jāyā ca niḥsṛtaṃ prāṇavāyuṃ svanāsāpuṭābhyāṃ svāntaraṃ praveśayet.*

2) Wahrscheinlich ist *niḥṣṭhāya* zu lesen: *arthaṃ niḥṣṭhāya*, „nachdem er das Ziel erreicht hat" (vgl. BR. s. v. *sthā* + *nis* 3). *artha* braucht dann nicht euphemistisch statt *śepha* gebraucht zu sein.

VII. Die Gottheiten der Früh- und Abendspenden.

Nach Śāṅkh. (I. 3. 14), Āśv. (I. 9. 6, 7), Pāraskara (I. 9. 3, 4), Gobhila (I. 3. 9, 10), Khādira (I. 3. 13—15), dem Mānavagṛhya (II. 3. 1, 2), Baudh. (II. 9 nach ber. Zählung) wird abends die Hauptspende dem Agni, morgens früh dem Sūrya dargebracht; auch Bhāradvāja (I. 17) und Hiraṇyakeśin (I. 23. 8, 9) erwähnen, obschon sie selber die beiden Spenden dem Agni darbringen lassen, dass „einige" die Morgenspende dem Sūrya weihen; desgleichen Āpastamba gṛhs. 7. 21. Wenn man dies im Auge behält, wird man mir recht geben, wenn ich vorschlage, den von Bloomfield herausgegebenen Text des Kauśikasūtra (72, 27—29) in folgender Weise zu emendieren: *sāyaṃ prātar vrīhīn āvaped yavān vāgnaye svāhā prajāpataye svāheti sāyaṃ* | 27 | *sūryāya svāhā prajāpatayė svāheti prātaḥ* | 28 |.

VIII. Śāṅkh. gṛhs. II. 3. 2 sqq.

Die Übersetzung, welche Oldenberg (Ind. Stud. XV, S. 51 und S. B. E. XXIX, p. 64) von diesem Passus vorschlägt, würde folgendes Rituell ergeben: wenn der Lehrer, der mit dem Angesicht nach Osten gekehrt (II. 1. 28) dem einzuführenden Knaben gegenüber steht, dessen beide Hände ergriffen hat (II. 2. 11) — der Hauptakt des upanayana — soll er sich unter Hersagung des Spruches: „Ich wandle auf Indras Bahn, ich wandle der Bahn der Sonne nach", rechtshin umwenden (er kehrt also dem Knaben den Rücken zu), mit der rechten Hand über seine Schulter hinabfassen und die Stelle seines Herzens berühren, indem er die Worte spricht: „Möge ich deinem Herzen lieb und du unverletzt sein"[1]. Darauf soll er sich linkshin umwenden (sodass er also dem Knaben wieder gegenüber steht) und die Hand auf das Herz des Knaben legen mit dem Spruch: „In meinen Willen nehme ich dein Herz." Nun ist es freilich möglich, dass der Lehrer sich umwendet, dem Knaben den Rücken zukehrend, und dann sein eigenes Herz berührt, aber natürlich soll er über die Schulter des Knaben hinabfassen und dessen Herz, nicht sein eigenes berühren. Dass vom Herzen des Knaben die Rede ist, stellt der Spruch: „Möge ich deinem Herzen" u. s. w. ausser allen Zweifel. Vielleicht würde Oldenberg seine Übersetzung zu retten suchen, indem er sagte: der Lehrer dreht sich jedesmal so um, dass er sofort wieder mit dem Angesicht dem Knaben gegenüber zu stehen kommt. Aber geschweige davon, dass ein solches Umdrehen sinnesleer wäre, wie soll er, mit dem Angesicht dem Knaben gegenüberstehend, mit der rechten Hand über seine (d. h. des Knaben) Schulter

---

1) *ariṣyatas te hṛdayasya priyo bhūyāsam*, Oldenberg: „Deinem unverletzten Herzen möge ich lieb sein." *ariṣyatas* ist aber wohl zu *te* zu nehmen.

hinabfassen und die Stelle seines (d. h. des Knaben) Herzens berühren? Die Stelle des Herzens ist doch nicht im Rücken zu suchen! Daraus folgt, dass Nārāyaṇa vollkommen recht hat mit seiner Behauptung, der Lehrer soll den Knaben sich umdrehen lassen, sodass dieser mit dem Angesicht nach Osten steht; erst dann wird es ihm ja möglich sein, das Herz des Knaben in der geschilderten Weise zu berühren. Alle Gṛhyasūtras, sofern sie diesen Akt erörtern, bestätigen diese Auffassung. Am deutlichsten redet das Kauśikasūtra (55. 16): „Er fasst den Knaben bei den Armen, stellt ihn mit dem Angesicht nach Osten und mit der rechten Hand die Stelle seines Nabels berührend, flüstert er" u. s. w. Wir haben also anzunehmen, dass Śāṅkhāyanas Text entstellt ist und dass Nārāyaṇa noch das richtige *anvāvartya* und *paryāvartya* (II. 3. 2 und II. 4. 3) gelesen hat. Was endlich den Spruch angeht, gerade hier bietet das Śambavyagṛhya das einzig Richtige: *anvāvartasva.*

IX. Zu Hir. gṛhs. I. 26. 13, 14.

Da, wo uns, wie in der 16. Kaṇḍikā des 1. Praśna in Hiraṇyakeśins Gṛhyasūtra, die einheimischen Kommentare im Stich lassen, sind wir auf die verwandten Texte angewiesen, die uns für diesen Passus, wo Oldenberg in seiner Übersetzung mehrere Fragezeichen gelassen und Textesänderungen vorgeschlagen hat, die gewünschte Auskunft erteilen. Zuerst sind die Sūtras vom Herausgeber des Hiraṇyakeśin nicht richtig getrennt. Sie sollten folgendermassen abgeteilt werden: *ekaikaśo vyāhṛtīḥ samastāś ca hutvā* | 12 | *ayāś cāgne 'sy . . . . bheṣajaṃ svāhety etāṃ* | 13 | *manasvatīṃ prājāpatyāṃ saptavatīṃ ca hutvā daśahotāraṃ manasānudrutya sagrahaṃ hutvā* u. s. w. Die Stelle bedeutet: „Er opfert (drei Spenden) mit den Vyāhṛti gesondert und dann eine mit den vereinigten Vyāhṛti; eine Spende mit dem Spruche: *ayāś cāgne 'si*; eine mit dem Manasverse (TS. I. 5. 3, 2); eine mit dem Prajāpativerse (TS. I. 8. 14, 2); eine mit dem „Siebenverse" (TS. I. 5. 3, 2); endlich sagt er im Geiste schnell die Daśahotṛformel (TĀ. III. 1. 1) her und opfert eine Spende (mit der Daśahotṛformel) samt dem Graha genannten Spruche (TĀ. III. 1. 2)." Dasselbe Rituell findet sich auch im Bandhāyanasmārtasūtra (im Paribhāṣāteile) und im Bhāradvāja (III. 2). Im Baudhāyana kommen zur Anwendung die saptavatī, die drei tantumatī, die vier abhyāvartinī, die manasvatī, die prājāpatyā, die anukhyā (TS. IV. 1. 2, 2: *anv agnir uṣasām agram akhyāt*), der prāyaścittamantra (*ayāś cāgne 'si*), die jyotiṣmatī (TS. IV. 1. 7, 4: *ud vayam*), die āyurdā (TB. I. 2. 1, 11) und schliesslich die zwei mindāhuti.

Verzeichnis der behandelten Stellen.

Die Schaltmonate bei den Babyloniern und die ägyptisch-chaldäische Ära des Nabonassar.

Von

Julius Oppert.

I. Ursprung der Ära des Nabonassar.

Mit Logarithmentafeln macht man keine Geschichte. Die Aufstellung und die Begründung dieses Lehrsatzes sind so überflüssig nicht, wie sie im ersten Augenblicke erscheinen dürften. Die Beweisführung wird sich aus der folgenden Darlegung ergeben.

Achttausend und vierzehn Anfänge von Kalendermonaten hat uns Herr Dr. Eduard Mahler in einem sogenannten „Kanon" der babylonischen Monate von dem vermeintlichen Beginn der Ära des Nabonassar geliefert. Eine dankenswerte Arbeit. Erkenntlicher müssten wir ihm sein, wenn er anstatt der ziemlich unbestimmten Kalendermonate die astronomischen Neomenien jedes dieser 8014 Monde gegeben. Die k. k. Akademie der Wissenschaften zu Wien würde ihm dieses so gern gewährt haben, wie sie es dem Freiherrn Eduard von Herdtl gegenüber gethan, der in einer trefflichen und höchst nützlichen Arbeit viertausenddreihundertfünfundfünfzig Neomenien gab (Band XLIX der Denkschriften der k. k. Akademie der Wissenschaften math.-phys. Klasse für 1884), und die sich vom Januar 957 n. Chr. bis Januar 605 vor Chr. erstrecken. Da nun Herr Dr. Eduard Mahler alle Ersten der Monate vom 23. April 747 bis 1. März 99 verzeichnet, so sind siebenzehnhundertvierundfünfzig gemeinsam, und wenn Herr Dr. Eduard Mahler zu den wirklich wissenschaftlichen und anspruchslosen Listen des Herrn Dr. Eduard von Herdtl nur noch sechstausendzweihundertundsechzig Neomenien hinzugefügt, so hätten wir vom 1. Januar 957 bis 1. März 99 v. Chr. eine ununterbrochene Reihe von zehntausendsechshundertundfünfzehn Neumonden, die jedem Historiker und Chronologen, vorkommenden Falles, genehm sein können.

Für jene 8014 Kalenderdaten danken wir dem Herrn Dr. E. Mahler, und können immer, wenn das Bedürfnis erscheint, den LXII. Band der Denkschriften der genannten Akademie (1895,

p. 641) zu Rate ziehen. Aber auf diese Anerkennung für die mühevolle Arbeit muss sich unsere Dankbarkeit beschränken.

Diese 8014 Monatsanfänge hat der Verfasser des „Kanons" in 34 Scheiben geschnitten jede zu 235 Monaten, und die von den 7990 noch übrigen 24 Monate bilden zwei Jahre, die er zu den andern 34 Scheiben oder 19jährigen Cyklen hinzuthut. Denn 34 mal 19 geben 646, und noch 2 Jahre geben 648, was der Zwischenraum zwischen 747 und 99 ist.

Die Reihenfolge vom ersten Jahre des Nabonassar 747 v. Chr. beginnt der Verfasser mit dem 22. April. Warum, sagt er nicht, der erste Nisan des Jahres 1 konnte sich ja mit dem 23. März oder dem 22. Februar decken. Wir ermangeln jeglicher inschriftlichen Auskunft über diese Frage. Die Annahme Mahlers ist aber so willkürlich, dass sie, wie die übrigens kontrollierbaren, falsch sein kann.

Nun hat Herr Mahler „seit 1892" eingesehen, dass die Babylonier, wie die Juden und die Griechen, einen festen Schaltcyklus hatten, nämlich dass die Jahre jedes von 747 v. Chr. beginnenden 19jährigen Cyklus die 3, 6, 8, 11, 14, 16, 19 waren. Was die Juden anbelangt, so müsste doch der Verfasser der so nützlichen, ja unentbehrlichen synchronistischen Tafeln besser als irgend jemand wissen, dass bei den Juden in dem modernen System, das erst 330 abgefasst wurde, nicht das 16., sondern das 17. Jahr als Schaltjahr betrachtet wurde, die Reihenfolge 2, 5, 8, 11, 14, 16, 19 ist die christliche Paschalperiode. Was die Griechen anbelangt, so kennt man mit Sicherheit die Einschaltungsreihe der Athener nicht. Das parapegma des Meton ist noch heute ein Gegenstand der gelehrten Kontroverse. Petavius nahm die Folge des jüdischen Embolismus an; Ideler (Chr. I, p. 330) beruft sich auf einen oft citierten Passus des Almagest (IV, 10, p. 278), im Kapitel von den Rechnungsdifferenzen, wo von einer Mondfinsternis die Rede ist, die in Babylon beobachtet wurde und am 13. Dezember 382 v. Chr. stattfand. Sie wird von Ptolemäus in den ersten Poseideon des Archontat des Eumelos gesetzt und fiel nach Ideler in das 13. Jahr des Metonischen Cyklus. Also schloss Ideler, war das 13. Jahr ein embolimes, und der Metonische Cyklus hat zu Schaltmonaten 2, 5, 8, 11, 13, 16, 19. Aber nichts ist gewiss festgestellt, und die Arbeiten der Neueren, z. B. Useners, sind, wenn auch sehr annehmbar, doch noch nicht mit dem Charakter einer wissenschaftlichen Gewissheit bekleidet.

Alles dieses stört Herrn Mahler nicht: wir begreifen indessen, warum die Zahl 17 in 16 geändert ist. Ich habe zuerst auf die an ein Wunder grenzende Thatsache hingewiesen, dass der einzige unter hunderten verlorenen uns erhaltene Jahreskalender gerade eine der zehn Finsternisse enthält, die Ptolemäus im Almagest unter zahlreichen ihm bekannten citiert. Es ist dieses das Annuar vom Jahre 7 des Cambyses (Strassmaier, Camb. n⁰ 400), vom 6. April 523 bis 25. April 522 vor Chr. Das Jahr war ein Schaltjahr, aber

auch Nabonassar's Jahr 225. Nun ist 225 = (11 × 19) + 16, also das Jahr 16 des 12. imaginären Metonischen Cyklus vom Jahre 747 an gerechnet. Daher hat Dr. M. das 17. Jahr gestrichen, weil es mit seinem System nicht stimmte. Leider steht dieser Fall nicht vereinzelt da; von vier gewissen Angaben sind drei bei Mahler unrichtig, und durch die Keilschriften oder die Griechen widerlegt.

Nichts, gar nichts wissen wir von 747 bis zu den Daten 721, 712 und 661, und letzteres allein direkt aus klarer keilschriftlicher Angabe. Aus eigner Machtvollkommenheit, unbeirrt durch den Mangel aller und jeder Überlieferung, erfindet Herr Mahler die babylonischen Daten der Finsternisse des Almagest. Ein einziges unter neun ist keilschriftlich bekannt: es ist gerade das der Finsternis vom 16. Juli 523 v. Chr., Jahr 7 des Cambyses. Wir haben noch die erste und vielleicht die zweite, unter Merodach Baladan, 721 und 720, die wir nach den Monaten bestimmen können, und diese setzt Herr Mahler irrig an, da ihm das ganze Wesen der Ära Nabonassars völlig unbekannt geblieben war: er reiht die Daten des Almagest nach seinem eingebildeten System ein.

Was ist denn nun eigentlich die Ära Nabonassars, die noch heute in vielen volkstümlichen Kalendern aufgeführt wird?

Eine Angabe des Chronographen Georg des Synkelliers (I, 390) berichtet, dass die alexandrinischen Astronomen von der Regierung Nabonassars ab die Zeiten zählten; nach dem Alexandros (Polyhistor) und dem Berossos hätte Nabonassar die Berichte seiner Vorgänger gesammelt und sie dann zerstört (ἠφάνισεν), damit erst von ihm ab die Zeitrechnung (καταρίθμησις) beginnen könne. Was Berossos eigentlich gesagt hat, wissen wir nicht: Synkellos erwähnt den „Alexandros und Berossos“, was anzudeuten scheint, dass er letzteren nur durch des Polyhistors Excerpte gekannt. Berossos lebte ungefähr ein halbes Jahrtausend nach Nabonassar; er schöpfte aus babylonischen Urkunden, die älter waren als dieser Vandalenkönig, und auch wir selbst haben noch viele Reste aus einem viel entfernteren Altertum. Es mag sich mit der Vernichtung der babylonischen Geschichtsquellen ungefähr verhalten, wie mit der berüchtigten falschen Sage über Omars Vernichtung der Alexandrinischen Bibliothek, die schon seit dritthalb Jahrhunderten vor des dritten Chalifen Zeiten nicht mehr bestand. Der Fluch, der auf der Zerstörung alter Dokumente in Assyrien, wie in Chaldäa lastete, spricht schon gegen die Sage, mehr noch die bestimmte Notiz des Porphyrios bei Simplicius in seinem Kommentar zum Aristoteles „über den Himmel“, dass Kallisthenes auf Alexanders Befehl dem Aristoteles die babylonischen Beobachtungen von 31,000 (soll wohl heissen: 41,000) Jahren gesandt habe. Möglich ist, dass die Astronomen von Alexandria keine ältere Reihenfolge von Finsternissen besassen.

Von epigraphischer Seite ist diese Zeitrechnung nicht zu rechtfertigen. Wir wissen wenig von Nabonassar, und wenn wir etwas

kennen, so ist dieses erst seit ganz kurzer Zeit. Nabonassar gründete keine Dynastie, er war der dritte König der letzten wirklichen babylonischen Königsreihe, die nach der Königsliste 31 Jahre, von 762 bis 731 regierte. Er war der Nachfolger eines gewissen Nabu-sum-ukin, Sohn Dakkari; ob er dessen Sohn war, ist nicht gewiss. Nabonassar regierte 14 Jahre, wie die babylonische Chronik von ihm erzählt, und der Kanon des Ptolemäus bestätigt. Die Chronik, die mit seiner Thronbesteigung beginnt, giebt Kunde von einigen Zügen von nicht grosser Bedeutung. Ihm folgte 733 sein Sohn Nabu-nadin-zir, Nadin in der Chronik, der Nadios des Ptolemäus; nach zweijähriger Regierung musste er den Thron seinem Sohne Nabu überlassen, der 42 Tage regierte (731).

Mehr wissen wir nicht. Die Ära Nabonassars, die noch ausserdem Censorinus erwähnt, ist in den Keilschriften bis jetzt spurlos geblieben und kein späteres Dokument redet von dieser Zeitrechnung, während die der Seleuciden während mehr als drei Jahrhunderten zu verfolgen ist. Für uns erscheint sie nicht als babylonisch, sondern als rein ägyptisch.

Die Ära Nabonassars ist weiter nichts, als eine Art die T a g e zu zählen, die einzige Weise die Zeit zu messen.

Sie beginnt mit dem Mittwoch, dem 26. Februar julianisch, 18. Februar gregorianisch des Jahres 747 v. Chr. —746, 9,254. Sie zählt nach vagen Jahren von 365 Tagen, zusammengesetzt aus den 12 30tägigen Monaten des ägyptischen Kalenders und 5 Epagomenen nach der Ordnung Thot, Paophi, Athyr, Choïac, Tybi, Mechir, Phamenoth, Pharmuthi, Pachons, Paijni, Epiphi, Mesori. So ist die berühmte Finsterniss des Jahres 7 des Cambyses am 17. und 18. Phamenoth des Jahres 225, da das Jahr 219 das erste konventionelle des Cambyses, ist der Tag 80, 957 ([224 × 365] + [6 × 30] + 17), und fällt auf den 16. Juli 523 v. Chr. Die Ära des Nabonassar ist der Vorläufer des sogenannten „julianischen Tages", dessen sich die Astronomen bedienen, den Joseph Scaliger einführte. Der grosse Gelehrte hatte den Einfall, diese Ära nach seinem Vater Julius „julianische" zu benennen. So können sich Julius Cäsar, Scaliger und Nabonassar die Hände reichen.

Das Datum des 26. Februar 747 ist schon von den ungemein hochzuschätzenden Chronologen des 17. Jahrhunderts festgestellt worden und zwar aus den drei von Ptolemäus in das erste und das zweite Jahr des Mardocempados (Merodach baladan) gesetzten Mondfinsternissen. Warum aber fällt gerade der erste Thot auf den 26. Februar?

Die Antwort, die mir kein Buch gab, habe ich selbst gefunden. Es sollte mich indessen wundern, wenn im Laufe der Jahrhunderte niemand darauf gekommen wäre. Hier ist die Erklärung:

D i e Ä r a d e s N a b o n a s s a r i s t w e i t e r n i c h t s, a l s e i n T e i l d e r a l e x a n d r i n i s c h e n S o t h i s p e r i o d e.

Dieser oft angezweifelte Cyklus erhält und gewinnt seine Be-

deutung durch die Ära Nabonassars, und lebt fort in unsern Kalendern. Nach der bekannten Stelle des Censorinus de die natali endete die Sothisperiode am 20. Juli, ante diem tredecimum Kalendas Sextiles unter dem zweiten Konsulat Antoninus Pius und M. Bruttius Praesens, 139. Die 1460 jährige Periode begann also den 20. Juli julianisch 1322 v. Chr., — 1321, 8,679.

Wir haben nicht nötig, hier das Wesen dieses Cyklus von 365 tägigen Jahren zu erklären, während dessen ein Datum in dem Zeitraum von 1460 julianischen Jahren 1461 mal den Kreislauf durch alle Jahreszeiten macht, und auf den früheren Stand zurückkehrt. Der 1. Thot fiel 8,679 auf den 20. Juli, da aber 8,680 (1321) ein Schaltjahr von 366 Tagen war, in diesem Jahre auf den 19. Juli, der 20. Juli war der 2. Thot und diese Sachlage wurde nicht geändert in den Jahren 8,681 (1320), 8,682 (1319) und 8,683 (1318), aber 8,684 (1317) und die folgenden drei Jahre wurde der 20. Juli der 3. Thot und der 1. Thot war der 18. Juli.

Also, nach 4 n Jahren nach 8,676 (1328) geht das Datum des 1. Thot um n Tage zurück, und nach 564 Jahren wird der 1. Thot um 141 Tage früher fallen: das ist 9,240 (761) auf den 1. März, 20. Juli (201) weniger 141, oder 60 = 1. März. Also

141 Tage	9,240	761	1. März		
141 „	9,241	760	1. März		
141 „	9,242	759	1. März		
141 „	9,243	758	1. März		
142 „	9,244	757	29. Februar (Schaltjahr)		
142 „	9,245	756	28. Februar		
142 „	9,246	755	28. Februar		
142 „	9,247	754	28. Februar		
143 „	9,248	753	28. Februar, wo jetzt der 29. Februar dazwischen liegt, als zweiter Tag des Jahres.		
143 „	9,249	752	27. Februar		
143 „	9,250	751	27. Februar		
143 „	9,251	750	27. Februar		
144 „	9,252	749	27. Februar		
144 „	9,253	748	26. Februar		
144 „	9,254	747	26. Februar	Nabonassar	1
144 „	9,255	746	26. Februar	„	2
145 „	9,256	745	26. Februar	„	3
145 „	9,257	744	25. Februar	„	4

Und so geht es weiter bis zum Punkte, wo der 1. Thot sich mit dem 1. Januar deckt: nämlich von 9,477 bis 9,480 oder 524 bis 521 v. Chr. Dann tritt wieder eine Modifikation ein, da in dem Jahre 9,280 (521) zwei Jahre beginnen, da im julianischen Jahre das Datum nach dem 29. Februar zu liegen kommt. Denn 9,280 fällt der 1. Thot einmal auf den 1. Januar und dann auf den 31. Dezember. Wir haben:

200	Tage	9,480	521	1. Januar	227	Nab.
201	„	9,480	521	31. Dezember	228	„
201	„	9,481	520	31. Dezember	229	„
201	„	9,482	519	31. Dezember	230	„
202	„	9,483	518	30. Dezember	231	„

und von dort ab immer fort bis zum Jahre 10,139 oder 139, welches das letzte Jahr des Sothiscyklus ist und auch das letzte der vier Jahre 136, 137, 138 und 139, in dem der 1. Thot wiederum mit dem 20. Juli zusammenfiel! Das Jahr vom 20. Juli 138 bis 19. Juli 139 war das Jahr 1461 des Sothis, und das Jahr 886 Nabonassars. Der erste Cyklus geht dem zweiten vor in 575 vagen Jahren zu 365 Tagen oder 209 875 Tagen. Das erste Jahr Nabonassars ist das Jahr 576 des Sothiscyklus und beginnt mit dem Tag 1,448,559 der Scaligerperiode (vulgo julianischer Tag).

Also die Ära Nabonassars ist weiter nichts als die Sothisperiode, um 575 vage Jahre verjüngt.

Und deshalb beginnt diese Ära mit dem 26. Februar 747 vor Chr.

Wir fragen: Was hat denn diese Tageszählung mit den keilschriftlichen Daten zu thun, da dieselbe niemals, auch nicht in spätester Zeit, in den babylonischen Dokumenten vorkommt? Niemals begegnen wir den Worten sanat (Zahlangabe) am Nabu-nasir sar Babilu „im Jahre n Nabonassars, Königs von Babylon“, und was wir nur lesen werden in Texten aus der Zeit dieses Herrschers, dessen Dokumente uns bis jetzt unbekannt geblieben sind.

Die Erklärung ist einfach: die Sammlungen babylonischer Inschriften astronomischen Inhalts waren in Alexandria sehr reichlich von der Zeit dieses Königs ab vertreten, wogegen die aus älterer Zeit spärlicher waren. Es konnte auch gerade damals ein grosser Sterndeuter in Babylon erstanden sein, wie wir in Ninive und in Babylon mehrere zur Zeit des Sargon und des Sardanapal kennen. Diese wichtigen Dokumente, wovon der grosse Hipparch und seine Nachfolger ein Original besassen, waren alle nach den Regierungen der Könige datiert; es war vielleicht eine Sammlung von Jahreskalendern, wie wir davon leider nur noch einen einzigen aus dem Jahre 7 des Cambyses und mehrere viel umständlicher und wissenschaftlicher abgefasste aus der Arsacidenzeit besitzen. Es galt, dieselben zu unifizieren und namentlich eine Tageszählung zu schaffen. Dazu war aber keine einzige Rechnungsart so geeignet, als die Zählung nach vagen Jahren von 365 Tagen mit ihren gleichmässig langen zwölf Monaten samt ihren konstanterweise fünf übrigen Epagomenen. Um diese Rechnung für babylonische Zwecke zu erleichtern, kürzte man die Sothisperiode um 575 vage Jahre ab, verteilte die Regierungen mit historisch grösstmöglicher Genauigkeit unter die verschiedenen Könige, und ging so vollkommen wissenschaftlich zu Werke. Der sogenannte Kanon des Theon ist das erste wirklich zuverlässige Hilfsmittel für

die babylonische Geschichte und ist durch die jüngsten Entdeckungen zu den verdienten hohen Ehren gekommen. Ptolemäus fand ihn vor; doch im Almagest steht er nicht.[1]) Der Kanon geht von Nabonassar bis Antoninus Pius durch Babylonier, Perser, Griechen, Ägypter und Römer. Schon diese Ausdehnung zeigt den rein wissenschaftlichen Zweck der unter der Ära Nabonassars bekannten Zeitrechnung.

Kehren wir nun zurück zu Mahlers vermeintlichem Kanon des Nabonassar und zu der in Wirklichkeit systemlosen Einschiebung der Monate.

II. Periode der astrologischen oder willkürlichen Einschaltung.

Alles ist hier erfunden, nichts ist begründet, denn von 747 bis 661 v. Chr. fehlen uns bis jetzt alle epigraphischen Angaben. Aller und jeder Anhaltspunkte bar, setzt nun Dr. M. den Anfang des Jahres 1 Nabonassar in die Neomenie des April. Der 1. Nisan konnte aber auf den 22. Februar oder den 23. März gefallen sein. Im ersten Falle wäre es vier Tage vor dem Beginn der Ära selbst. Nun werden ebenso rücksichtslos und rückhaltslos die Jahre 3, 6, 8, 11, 14, 16 (anstatt 17), 19 als Schaltjahre betrachtet und nach 235 Monaten oder 19 Jahren fällt der 1. Nisan 728 wieder auf den 21. April. Aber wir kennen ja nicht die Daten des 1. Nisan 728, 709, 690, 671, 652, 633, 614; in den Jahren 5, 575 und 576 war es wirklich der 21. und 22. April, aber 557 der 21. März. Viel Auswahl ist nicht da; zufällig können auch die Mahler'schen Angaben zutreffen. Im Jahre 557 war das erste Jahr des vermeintlichen Cyklus sogar ein Schaltjahr.

Indess gleich im zweiten Cyklus finden wir Herrn Dr. Mahler in einer ganz bedenklichen Lage dem Almagest und den Inschriften gegenüber. Ptolemäus sagt (V, 6), dass im Jahre 1 des Mardocempadus, im Jahr Nab. 27, dem 29. Thot, eine Mondfinsternis in Babylon beobachtet worden sei. Schon Petavius bestimmte sie richtig auf den 19. März 721, 9,280.

Nun sagt die babylonische Chronik (I, 32), dass Merodachbaladan oder Mardocempadus im Nisan, oder undeutsch: am Nisan, das ist den 1. Nisan an die Regierung gekommen. Zwei Zeilen vorher wird berichtet, dass Salmanassar im Tebet gestorben, und dass Sargon am 12. Tebet auf den Thron gekommen sei. Wie oft in den juristischen Inschriften bedeutet der Termin eines genannten Monates den ersten Tag desselben, und als angeführte Stelle ist die Übersetzung des 1. Tebet und des 1. Nisan zweifellos.

Wenn der Alexandriner vom 1. Jahr des Mardocempadus spricht, so hat er eine Tafel vor sich gehabt, in der das Datum so lautete: Im Nisan, am 13. Tage, im Jahr 1 Merodachbaladans. Merodachbaladan regierte also schon mindestens seit 12 Tagen, da

1) Sayce (Rec. of the Past, new series I, 11) irrt sich hierin.

der 1. Nisan 721 auf den 7. März gefallen war, oder vielleicht schon 41 Tage, wenn dieses Datum sich mit dem 7. Februar deckte, was gar wohl möglich ist. Nach demselben Almagest (IV, 5) fiel eine andere Finsternis auf den 19. Thot des Jahres 2 des Merodachbaladan, in das Jahr Nab. 28. Diese fand statt am 9. März 720, 9,281, natürlich auch im Monat Nisan, am 14. Tag, da der Nisan also gewiss am 24. Februar begonnen hatte. Auch hier hatte der Alexandriner einen Keilschrifttext vor sich, der ihm die Regierung des babylonischen Königs und das Datum anzeigte.

Wir besitzen also griechische Angaben, die durch keilschriftliche Zeugnisse erhärtet sind. Gegen diese lehnt sich Herr Mahler gegen alles Recht auf. Ohne die geringste Rechtfertigung setzt es das erste Jahr des Mardocempadus in das letzte seines Vorgängers, den er ebenso grundlos Salmanassar nennt und lässt eigenmächtig den 19. März 721 als 14. Adar figurieren. Und warum? Ja, der „Kanon" will sein Recht. Das Jahr 721 ist nämlich Nab. 27, also 19 + 8 und da das achte Jahr ein Schaltjahr war, muss es, wie sein Vorgänger und Vorbild 740, nach dem Schema, vom 4. April bis 23. April 720 gedauert haben. Wäre aber diese Finsternis noch unter Iluläus, nicht Salmanassar, der ja in Theon, und mit Recht nicht figuriert, zu setzen, so würde der griechische Autor entweder dem Iluläus das sechste Jahr (721 bis 720) gegeben oder die Stelle im Almagest würde einfach mit Nab. 27 bezeichnet sein. Herr Dr. Mahler verlegt sie willkürlich in das 26. Jahr.

In Wirklichkeit aber fiel der 1. Nisan 721 auf den 6. März, da die Neomenie am 4. März Mittag babylonischer Zeit eingetreten war. Dies Phänomen fand statt am 14. Nisan des Jahres 1. Merodachbaladans und keineswegs am 14. Adar des Jahres 5 Iluläus.

Was nun Herrn Dr. Mahlers Salmanassar anbelangt, so ist dieses nicht ganz seine Schuld. Die den Sargoniden freundliche Königsliste giebt, wie Ptolemäus, Pul (2 Jahre) nach Kinzir (3), und dann Ululaï, was Ptolemäus wohl auf streng geschichtlicher Grundlage wiedergiebt durch *Χινζίρου καὶ Πώρου* (5 Jahr) und *Ἰλουλαίου* (5 Jahr). Die den Sargoniden feindliche Chronik dagegen setzt für Phul Teglathphalasar, und für Ululaï Sulmanasārid oder Salmanassar. Nun wissen wir, dass Teglathphalasar, König von Assyrien, zweimal, 729 und 728, „die Hand Bels erfasste", d. h. den Titel König von Babylon annahm. Er wurde also mindestens einmal fortgejagt und mit ihm und gegen ihn herrschte in Babylon Pul, der Poros des Kanon. Letzterer trennt die 5 Jahre des Kinzir und des Pul nicht und Teglathphalasar selbst giebt zu, er sei zweimal König geworden. Da in den letzten zwei Jahren der von Teglathphalasar unschädlich gemachte Kinzir sich nicht mehr gegen ihn erheben konnte, ist der Gegner der den Sargoniden gewogene Pul oder Poros.

Ebenso verhält es sich mit Salmanassar, dessen Identität mit

Iluläus oder Ululaï erst noch zu beweisen ist. Hier ist die Stelle der Chronik I, 24 sq.:

„Im 2. Jahre 1. Tebet starb Teglathphalasar. (Die Zahl ist ausgemerzt!) Jahre herrschte Teglathphalasar in Akkad und in Assyrien. Dann herrschte er 2 Jahre in Akkad.“

„Am 25. Tebet setzte sich Salmanassar auf den Thron von Assyrien (ausgemerzt! man sieht nur noch ki). Er zerstörte Samaria (Samaraïn).“

„Im 5. Jahre starb Salmanassar am (1.) Tebet. 5 Jahre herrschte Salmanassar über Akkad und Assyrien. Am 12. Tebet setzte sich Sargon auf den Thron in Assyrien. Am (1.) Nisan setzte sich Merodachbaladan auf den Thron in Babylon.“

Warum spricht die Königsliste und Ptolemäus von Iluläus? Weil Iluläus König in Babylon war, was Salmanassar niemals gewesen. Er herrschte in Assyrien, hatte die Babylonier bekriegt und fiel vor Samaria, elf Tage vordem, dass Sargon ebenfalls in Samaria auf den Thron stieg. Weit davon kann er nicht gewesen sein, er war in Harran einige Zeit vorher, und er selbst berichtet, dass er „im Jahre vor seinem ersten Jahre“, also vom 12. Tebet bis 1. Nisan, während der 77 Tage vom 20. Dezember 722 bis 6. März 721 Samaria erobert habe. Schwerlich wäre ihm möglich gewesen, in so kurzer Zeit seine Stellung in Assyrien zu befestigen und mit einer Heeresmacht nach Palästina zu ziehen, was so ausserordentlich dringend doch nicht gewesen wäre. Salmanassar und Sargon waren beide vor Samaria, Iluläus war in Babylon, wo nach ihm, 75 Tage nach Salmanassars Ableben, Merodachbaladan König wurde. Iluläus war wahrscheinlich ein Freund des Sargon, und die ihnen feindliche Chronik verschweigt seinen Namen. Die unparteilichen Alexandriner haben uns die Wahrheit überliefert, auf sie ist bei einem Fällen des Endurteiles Gewicht zu legen. Merodachbaladan wird von Sargon als Feind betrachtet, der sich „gegen den Willen der Götter“ auf den Thron gesetzt hatte. Feind war er eines Teglathphalasar und Salmanassar, deren Monumente die Sargoniden rücksichtslos und erfolgreich zerstört haben. Und auf jeden Fall hatte Merodachbaladan ebenso grosse Eile, sich auf den Thron zu setzen, als Sargon Samaria zu erobern. Siebenundsiebzig Tage brauchte er nicht dazu, aber während dieser Zeit konnte er, da Sargon weit entfernt beschäftigt war, sich des Iluläus entledigen.

Die babylonische Chronik ist nicht immer wahrhaft: sie spricht von einer Niederlage der Assyrer im 2. Jahr Merodachbaladans, verschweigt aber einen Sieg Sargons im 1. Jahre. Auf ihr Stillschweigen ist gar kein Gewicht zu legen. W o z w e i N a m e n s i n d, d a s i n d a u c h z w e i P e r s o n e n, das ist das Prinzip und die Regel. Die Ausnahme muss bewiesen werden und das onus probandi liegt nicht demjenigen ob, der die Dualität behauptet, sondern dem, der glauben machen will, dass dieselbe Person die

beiden Namen getragen habe. An und für sich ist letzteres möglich, aber von selbst versteht es sich nicht.

Es handelt sich nur um das erste Jahr Merodachbaladans. Ptolemäus citiert aus dem zweiten Jahre noch die vom 15—16. Phamenoth, Jahr Nab. 28, vom 1. September 720 v. Chr. 4 Uhr morgens, am 13. Tisri, nicht Elul, wie Herr Dr. Mahler irrig behauptet. Vorher hatte im 2. Jahre die vom 9. März 720 am 14. Nisan stattgefunden.

Das Jahr 8 des Cyklus 2 war, trotz Dr. Mahler, kein Schaltjahr, sondern das Jahr 9, oder Merodachbaladan Jahr 2 war ein solches. Und aus diesen Angaben können wir mit Bestimmtheit die folgenden Daten entwickeln:

9,279	722	1. Nisan	17. März	Mahler falsch	15. April
9,280	721	1. „	6. März	„ „	4. April
9,281	720	1. „	23. Februar	„ „	23. April
9,282	719	1. „	14. März	„ „	12. April

Von vier Angaben ist keine einzige richtig und kann keine richtig sein. Für das Jahr 720 beträgt der Irrtum zwei Monate, und dieses hätte durch ein gewissenhaftes Studium des Almagest vermieden werden können.

Interessanter aber als der Nachweis dieser Fehler ist für den Historiker die endgültige Feststellung folgender Daten:

Tod Salmanassars	Freitag 9. Dezember	722	v. Chr.
Thronbesteigung Sargons . . .	Dienstag 20. Dezemb.	722	„
Fall Samarias	Januar—Februar	721	„
Thronbesteigung Merodachbaladans	Dienstag 6. März	721	„

Durch die Genauigkeit der Datierungen bei den Assyrern und Babyloniern sind wir in den Stand gesetzt, bis auf den Tag die Daten zu bestimmen, was vor der Einführung des julianischen Kalenders im ganzen Altertum nicht möglich ist. Wir werden erst durch Auffindung noch unbekannter chaldäischer Daten den Todestag Alexanders des Grossen genau feststellen können.

Von diesem Zeitpunkt ab sind wir aber während sechzig Jahre ohne jede gewisse Auskunft.

Vor dem Ablauf dieser sechzig Jahre haben wir indessen eine andere höchst wichtige Zeitbestimmung zu betrachten. Es ist die Angabe von dem Ende einer alten und dem Eintritt einer neuen Lunarperiode, die in den Texten Sargons in doppelter Form erwähnt ist, wenn es sich um Thatsachen aus dem Jahre 712 bis 710 v. Chr. handelt, z. B. die Botschaft des Königs von Meluḫḫi oder Libyen, die Eroberung von Cypern, die Landung auf Kreta und andere Grossthaten, die vorher keiner seiner Vorgänger ausgeführt hatte. Es heisst dort (Textes de Sargon Transact. London Or. Kongress 1874 p. 46) und sonst:

ultu yume ruquti adi aṣī Nannar
„Seit den ältesten Zeiten bis auf die Periode des Nannar“.

Und auf der Berliner Stele von Larnaka steht oder stand:

[*ultu y*]*umē ruqurti sibit Assur* [*adi mu*] *anna*
„Von den ältesten Zeiten des Beginnes von Assyrien bis auf das Himmelsjahr“.

Für [*mu*] *anna* kann auch *I anna, aṣia anna* gestanden haben. Die Hauptstelle ist die erste, die sich mehreremale wiederholt findet und deren Übersetzung Schrader schon vor 25 Jahren als „unantastbar“ bezeichnete.[1]) Diese Periode des Nannar oder des Mondgottes als „Hüter der Erde“ in seiner Umkreisung ist der Cyklus von 1805 Jahren. Die lange Zeit ist schon durch die Redeweise Sargons angedeutet, denn von der Urzeit Assyriens an bis herunter auf seine Zeit war keine solche Periode zum Abschluss gekommen. Sie besteht aus diesem Cyklus, nach welchem die Eklipsen in derselben Ordnung wiederkehren, aus 1805 julianischen Jahren weniger 6 Tagen, 22325 synodischen und 24227 Drachenmonaten, oder 659,270 Tagen. Sie ist im ganzen Altertum bekannt gewesen und hat in den Zahlen der Genesis die Rolle gespielt, von der wir häufig geredet haben.

Auch die Ägypter sahen denselben Zeitpunkt als einen Abschluss an, wie die bekannte Stelle Herodots (II, 142) beweist. Die Epoche vor der Neomenie des Nisan 712 v. Chr., 9,289, fiel auf den 24. März $8^h 5$ abends babylonischer Zeit, der 1. Kalender-Nisan auf den 26. März und die Frühlingsnachtgleiche auf den 28. desselben Monats. Zur nämlichen Zeit fand eine centrale Sonnenfinsternis statt, die auf der südlichen Halbkugel, Australafrika, dem atlantischen Ocean und Südamerika sichtbar war, die aber in Babylon erwartet werden konnte, weil im Saros vorher (18 Jahre $10^1/_3$ Tage oder $6585^1/_3$ Tage), am 13. März 730, 9,271, eine totale Sonnenfinsternis in Mesopotamien sichtbar gewesen war, die nach Herrn von Herdtl in Ninive 4,7 Zoll gross war, in Babylon nach den astronomischen Zahlen desselben Autors um 1 Zoll ungefähr grösser. Von diesem Datum, dem 26. März 112 v. Chr. als 1. Nisan, datieren die babylonischen Kalender, so auch zählt von ihm der von mir zuerst nachgewiesene Saroscyklus. Mit diesem Zeitpunkt und nicht mit dem 1. Jahre Nabonassars fangen die in Babylon gekannten 19jährigen Perioden an, in denen man ohne fixe Ordnung, durch astrologische Rücksichten allein geleitet, an willkürlicher Stelle die sieben Monate hinzufügte.

---

1) Ich halte es für unnötig, auf die unglücklichen Versuche der Übersetzung einzugehen, zumal da niemand es gewagt hat, die wahre Übersetzung zu bestreiten, was auch nicht ganz ungefährlich wäre.

Mit einer an die Gewissheit grenzenden Wahrscheinlichkeit, wie wir bescheiden uns ausdrücken wollen, fiel der 1. Nisan 712 auf den 26. März.

Herrn Dr. Mahlers Ansatz auf den 24. April ist durch nichts begründet.

Jetzt aber kommen wir an wirklich greifbare Thatsachen. Eine schon längst von mir behandelte Stelle in den Annalen Sardanapals (siehe auch Berichte derselben Wiener Akademie 1885, S. 894) sagt aus, dass vor dem Krieg gegen den elanitischen König Teumman im Tammuz eine Sonnenfinsternis stattgefunden habe, und zwar gegen Sonnenuntergang. Die Epoche ist durch die geschichtlichen Umstände begrenzt, und meine Bestimmung auf den 27. Juni 661 v. Chr. ist von den Fachgelehrten zu wissenschaftlicher Gewissheit erhoben worden. Da der Neumond aber unsichtbar ist, der erste des Kalendermonates immer nach der Neomenie fällt, so ist von Niemandem bezweifelt und durch die Texte der RR. PP. Strassmaier und Epping bewiesen worden, dass die Monatsangabe mit der Neomenie des folgenden Monates zusammenfällt. Auf den 27. Juni 661 fiel also die Neomenie des Ab, und der 1. Ab war der 29. Juni.

Es ist nicht der 28. Juli, wie Mahler fälschlich angiebt: Der 1. Nisan fiel nicht auf den 1. April, sondern auf den 2. März, das ganze Jahr ist in dem Kanon um einen Monat zurückzuschieben. Das Jahr 661, Saosduchin Jahr 7, Nabonassar Jahr 87, also nach Mahler $(4 \times 19) + 11$; nach der Probabilitätsrechnung muss selbst Herr Dr. Mahler zuweilen auch mindestens in diesem Punkte Recht haben: das Gegenteil wäre ja ein Wunder. Aber die dreizehn falschen Angaben seines „Kanon" hätte der Wiener Dr. Mahler vermeiden können, wenn er nur die in Wien veröffentlichten Arbeiten gekannt hätte.

Dass das Jahr nun wirklich ein Schaltjahr ist, erhellt aus den inschriftlichen Dokumenten, die Herr Mahler ebenfalls hätte kennen müssen. Der Text ist schon 1866 in meiner Grammaire assyrienne (II[de] éd. p. 110) veröffentlicht und übersetzt worden:

„Dem König, meinem Herrn, Dein Knecht Istar-nadin-abal, Haupt der Sterndeuter der Stadt Arbela. Nebo und Merodach mögen dem König, meinem Herrn nahe sein.

„Am 29. des Monats haben wir den Knoten des Mondes beobachtet: den Mond haben wir nicht gesehen.

„Am 2. Tammuz, der Eponymie des Belsunu, Statthalters von Khindana".

Neben diesem Dokument steht R. III, 51, Nr. 5 ein anderes, viel längeres (Nr. 3), das leider nicht datiert ist, und auch von einer fortgesetzten Beobachtung des Mondknotens von dem 26. des Monats ab, wo der Mond verschwand, durch die folgenden Tage hindurch berichtet. „Den Mond sehen wir nicht, eine Sonnen-

finsternis fand aber nicht statt. Am 1. Tammuz des gerechneten Monates erschien der Mond sinkend" [1]). Man sieht also, welchen Grund gerade diese Beobachtung hatte, und weshalb man dieselbe eines Berichtes an den König wert erachtete. Das historische Prisma, welches uns Kunde giebt von der Finsternis vom 27. Juni 661 ist aus dem Ab des Belsunu datiert, der aus den dringlichsten geschichtlichen Gründen nicht tiefer gesetzt werden kann als das folgende Jahr 660, 9,341. Es fand aber nun wirklich in diesem Jahre am 16. Juni eine in Ninive unsichtbare partielle Sonnenfinsternis statt, die in einem Teil von Nordafrika und natürlich auch in fast ganz Europa bis zum hohen Norden bemerkt werden konnte. Es war geboten, sie zuvor ins Augenmerk zu fassen, da gerade 19 Jahre vor ihr, ein Saros vor der vorjährigen, am 16. Juni 679 v. Chr. eine grosse Sonnenfinsternis in Ninive eingetroffen war. Die Angabe der Inschrift lautet auf die Neomenie des Tammuz auf den 16. Juni, und der 1. Nisan 660 fällt auf den 21. März, und nicht wie Mahler irrig behauptet, auf den 19. oder 20. April. Also sind hier 25 Monate falsch angegeben, und ganz natürlich auch die vorhergehenden von 662 und die folgenden von 659, was nachweisbar 49 falsche Angaben macht. Wir haben daher folgende Daten:

9,339	662	1. Nisan	14. März	Mahler	falsch	12. April
9,340	661	1. Nisan	3. März	"	"	1. April
9,341	660	1. Nisan	21. März	"	"	19. April
3,342	659	1. Nisan	11. März	"	"	9. April

Wir kommen jetzt zum Jahre 9,348, 658 v. Chr. vor eine Frage eigener Art: und haben es mit dem Monatsdatum zu thun, aus dem wir das Jahr zu bestimmen haben. Die Inschrift ist von König Saosduchin, der vom Mai 668 bis Anfang 647 in Babylon herrschte. Den auf die Finsternis bezüglichen Teil hat Dr. C. F. Lehmann nach einer Kopie von Herrn Alfred Boissier veröffentlicht. Ich gebe hier den ganzen Text, den der R. P. Scheil kopiert und mir gütigst mitgetheilt hat. Ich glaube, dass meine Transskription, Ergänzung, Auffassung und Wiedergabe des Dokumentes sich vertheidigen lässt.

Umschreibung.

. . . . *mi* . . . .
. . . . *AN. MU. AN. XV. MU*
. . . . *ES. BAR* (*puruššu*) *TAR* (*uparrişu*)
. . . . *tu u* . . . *lu mu ba-su-u kimu*
5 [*ana tur*] *ru gāmālu u su-zu-bu-ti KI* [*MU*]
AN BAT NI-NI. belit. sa-qu-ti ummu rím-ni
ina ma-"-du-ti MUL-MES sa-ma-mi

---

1) Es wäre interessant, durch Fachmänner bestimmen zu lassen, welcher Tammuz gemeint sein kann, da von einer Jupiterbeobachtung dort die Rede ist.

belit ka-a-si at-kal-ki-va ana (SA) sakanki-pa-aï
Anaku Samas-sum-ukin sarru rabû an-su
10 *sa ilu-su AN-SUR. UT AN. XV su AN. Zur-pa-ni-tuv*
ina ḪUL. AN-MI. AN-SIN. sa ina Sabaṭi yun XV kan
íssa-kann
ina ḪUL. IT-MES. SIMIS-ḪUL-MES. NU-ḪI-GA
sa ina E-GAL-MU u KUR-MU IK-MES-va (ibassuva)
pal-ḫa-ku-va ad-ra-hu u su-ta-du-ra-ku.
15 *ḪUL. BI. ya-a-xi u E-MU*
aï [DIL] TE. ai. a-gu. ai. ik-ri-ba aï . . . .
KU-SE-GA muḫ-ri-in-ni-va li-ki-ē un-ni-ni
Zinu US. pur ki ana AN-MU zi-ni-i AN-XV-MU. [PAL]
ana AN-ER-MU sa SIB-ZU (mudû) va kamzu [apatti]
20 *ra biri u sutti . . . . . sa . . . . sa . . . . va*
AN BE-NI. NI-NI. belit rim nitı
ina a-vat ki-bi-ti-ki ṣir-ti sa ina eqli mat-nakri
. . . . . an-ni sa NU. PAL (la mupaku) [. . . . . .]

Gebet an Annuit, den Planeten Venus.

Anfang verstümmelt, man liest noch „. . . . Schicksalsfügung . . . . . Sünde . . . . . welchen Namen sie auch hat", dann folgt Zeile 6: „Auf dass er Vergeltung übe und mein Land rette, überweise ich dem Herrn der Götter, Dir, o Herrin der hehren Räume, barmherzige Mutter — Du bist unter den vielen Sternen des Himmels Königin — auf dass er thu, wie mir zukommt.

„Ich bin der grosse König Saosduchin der Unglückliche, wenn auch sein Gott Merodach ist, und seine Göttin Zarpanit. Über die unselige Mondfinsternis vom 15. Schebat, die schlimmen Zeichen über die Fügungen des Unheils, das schon über meinen Palast und mein Land hereingebrochen ist und das mich fürchten macht, bin ich erschrocken und verbreite Bangigkeit. Dieses Unheil ist das meinige und das meines Hauses. Wehe über den Thron, wehe über die Krone, wehe über das Gebet, wehe über (das Opfer)!

„Ein Freudenkleid bringe mir und räume hinweg die Trauergewänder. Einen Widder aus meiner Habe (will ich opfern) meinem Gotte (Merodach), Bussgeld will ich zahlen meiner Göttin (Zarpanit). Und dem Gotte meiner Stadt, dem weisen Hüter (Nebo?), will ich öffnen meine Schatzkammer. Durch Wahrsagungen und Träume treibe an den Herrn der Götter, o barmherzige Herrin, dass er nach dem Sinne Deines Geheisses in das Feld des Feindeslandes (einfalle), wie es wolle das Geschick, dem nicht zu entrinnen ist".

Wir haben diese merkwürdige Urkunde veröffentlicht, die die Vermittelung seiner persönlichen Gottheit anfleht, um die Gunst der den Assyrern feindlichen Nationalgottheiten Babylons

zu gewinnen. Aber den Ton dieses Gebetes stimmt kein glücklicher Herrscher an. Saosduchin lebte in den ersten Jahren, bis 660 mindestens, in Frieden mit seinem Bruder Sardanapal, aber schon 658 wissen wir aus einem juristischen Texte, dass Not in Babylon herrschte, wegen der Drangsal seitens der Feinde, 3 Kab Korn kostete eine Drachme. Später, im Jahre 16, wird von der Pest gesprochen, „dass die Mutter ihrer Tochter nicht die Thür öffne", und im Jahre 20 herrschte Hungersnoth: „Die Menschen starben aus Mangel an Nahrung". Die Not wurde so gross, dass nach Sardanapals Bericht die Eltern ihre Kinder frassen, und endlich warfen die bedrängten Unterthanen den König in die Flammen. Der Text fällt in eine Zeit, wo die Lage Saosduchins schon eine verzweifelte und „wo Unheil über seinen Palast und über sein Land hereingebrochen war". Die Finsternis vom 15. Schebat, einem Unglückstage, — denn glückliche Finsternisse fielen auf den 13. und 14. des Monats, — muss zwischen 658 bis 653 eingetroffen sein, wo es einem Astrologen schon ohne Gefahr für sein Leben erlaubt war, Böses zu prophezeien.

Diese Betrachtungen werden durch die astronomischen Thatsachen vollkommen unterstützt. Von den in den Monat Januar oder Februar fallenden Mondfinsternissen aus der Regierungszeit Saosduchins sind drei ins Auge zu fassen:

664	17. Februar	$6^h\ 7'$ abends bab. Zeit
662	28. Januar	$1^h\ 15'$ morgens
653	18.—19. Januar	Mitternacht $3'$

Zu gleicher Zeit muss die gemeinte Finsternis auf den 15. Kalendertag des Monats gefallen sein. Damit dieses möglich wird, muss zwischen dem Neumond und dem Vollmond eine weit über das Mittel von 14 Tagen 18 Stunden 22 Minuten $1^3/_4$ Sekunden hinausgehende Zeit verstrichen sein, da der erste des Kalendermonats gewöhnlich 36 Stunden nach der astronomischen Neomenie anfängt. Ist der Mond während dieser Zeit in der Erdnähe oder dem Perigäum gewesen, kann der Zwischenraum bis auf 20 Stunden geringer sein, hat er aber die Erdferne oder das Apogäum zu durchlaufen gehabt, muss der Zeitabstand zwischen den beiden Syzygien um ebensoviel grösser werden. Dieser Zwischenraum wird immer verkleinert durch die 18 bis 36 Stunden, die zwischen die Neomenie und den Anfang des Kalendermonats fallen, so dass die Zahl der Fälle, wo die Inschriften vom verpönten 15. Tage berichten, ausserordentlich gering und für vorliegenden Zweck günstig sind. Unter 49 Fällen, die mir durch Eppings und meine eigenen Forschungen ausser den jetzt besprochenenen bekannt sind, fallen auf den

13. Tag: 15
14. Tag: 25
15. Tag: 9

Nun war die Neomenie am 3. Februar 664 um 2½ Uhr nachmittags babylonischer Zeit eingetreten, die Mondsichel war frühestens am 4. abends sichtbar, der 5. Februar war also der 1. Schebat, der 17. Februar abends 6 Uhr war daher der vierzehnte, wenn der Monat bei den Chaldäern mit dem Vorabend anfing, aber der dreizehnte, wenn, was sehr wahrscheinlich, das Datum von Sonnenaufgang an gerechnet wurde; auf keinen Fall aber war es der fünfzehnte. Daher ist dieses Jahr 664 auszuschliessen.

Besser würde schon die Zeit von 662, 28. Januar $1^h\ 14'$ passen, da zwischen der Neomenie und dem Vollmond, nach Herrn von Herdtl, 15 Tage $9^h\ 42'$ verflossen waren. Der Neumond fiel am 12. Januar $3^h\ 32'$: der 1. des Monats war der 14. Januar, daher war die Finsternis am 14., aber sie war sehr klein und konnte keine Furcht erregen.

Anders indessen verhält es sich mit der Finsternis vom 18.—19. Januar 653. Die Neomenie war am 3. Januar $11^h\ 42'$ vormittags eingetreten, der 1. des Monats konnte schon der 4. Januar sein; auf jeden Fall aber war der Monat mit dem Abend des 4. begonnen. Also der 18.—19. Januar war sicher der fünfzehnte, folglich ist die von dem klagenden König erwähnte die beinahe totale Mondfinsternis vom Donnerstag auf Freitag, 18. auf 19. Januar julianisch, 11. bis 12. Januar gregorianisch des Jahres 653 v. Chr., — 652, 9,348, im Jahre 14 des Saosduchins, in seinem 15. Regierungsjahr unter den assyrischen Eponymen Silim-Assur.

In diese Zeit der Drangsale gehört auch der Weheruf des Königs vom 15. Schebat.

Im Jahre 653 fiel also der 1. Schebat auf den 4. Januar und nicht auf den 3. Februar, wie Herr Dr. Mahler fälschlich und ohne Grund behauptet. Herr Dr. Lehmann ist durch Dr. Mahlers falsche Annahme irregeleitet worden: die von Saosduchin beklagte Mondfinsternis ist mit Nichten die von 664, sondern die von 653. Von da ab bis zu des Königs tragischem Ende verflossen nicht ganz fünf Jahre.

Das vierte bekannte Datum ist das des 1. Schebat 644, der nach der Neomenie am 22. Januar 644 fiel, an dem eine in Ninive unsichtbare Finsternis in der assyrischen Hauptstadt erwartet wurde. Ein Saros vorher, am 12. Januar 662 war in Assyrien eine der grössten Sonnenfinsternisse eingetreten und die Sonne war zum grössten Teil verdunkelt untergegangen. Hier hat Herr Dr. Mahler einen richtigen Anschlag gemacht, er setzt den 1. Schebat auf den 24. Januar; ob das Jahr der Eponymie Belkas-Sadūa, unter dem diese Beobachtung gesetzt wird, ein Schaltjahr war, wie das Schema des Herrn Dr. Mahler dogmatisch behauptet, wissen wir nicht. Es ist gar keine Ursache vorhanden, dem angeblichen 23. April Dr. Mahlers nicht einen vielleicht richtigen 24. März vorzuziehen.

Herr Dr. Lehmann spricht in seinem schon angeführten Artikel u. a. (Z. A. XI, S. 110), von einer Mondfinsternis, von der Sardanapal in denselben Ausdrücken redet wie sein unglücklicher Bruder; mit Recht glaubt Herr Lehmann, dass dieses Phänomen nicht das Saosduchin betreffende ist, und aus ganz richtigen Gründen. Aber wieder leitet ihn der treulose „Kanon" irre. Die von Sardanapal angeführte Mondfinsternis fällt auch in den Schebat; leider ist das Tagesdatum unleserlich. Auch sie fällt in eine Zeit der Bedrängnis für den Assyrer, den vielleicht schon damals der Meder Phraortes, der Arbatyctes (Iribatukte) von Ummannanda im Prisma des Nabonidus, bedrängte. Die Finsternis des Schebat kann sehr wohl die totale Finsternis vom 18. Januar 634 v. Chr. sein, wo der Mond beinahe schon ganz verfinstert über Ninive aufging, und einen bedeutenden Eindruck auf König und Volk hat ausüben müssen. Die totale Verdunkelung des Mondes dauerte 1 Stunde 38 Minuten und die ganze Erscheinung währte bis länger als drei Stunden nach dem Aufgang des Mondes. Ist das nun wirklich die in dem Texte bezeichnete — und es könnte schwerlich eine andere sein — so ist auch hier das Schema des „Kanon" im Irrtum.

Und hierin liegt ein gewichtiger Grund, dieses Phänomen fand unter denselben Bedingungen statt; über 15½ Tag waren zwischen den Syzygien verflossen, und auch damals fiel die Finsternis auf den unheilvollen 15. Schebat.

Ptolemäus (V, 4) führt noch eine Eklipse aus der Zeit Nabopalasars an, 621, den 22. gegen Sonnenaufgang, im Jahre 5 des genannten Königs, am 14. oder 13. entweder des Nisan oder des Iyar. Genaueres können wir nicht ermitteln.

Mit diesen Angaben müssen wir bis jetzt uns für die ersten 140 Jahre der sogenannten Ära Nabonassars begnügen. Aber von der Zeit Nebuchadnezzars an besitzen wir eine anfangs weniger vollständige, dann aber ununterbrochene Datenreihe bis an das Ende des Darius, also ungefähr während 120 Jahre, und haben in diesem Falle das seltene Glück, auf eine ganz bestimmte Angabe fussen zu dürfen. Diese findet sich im berühmten Kalender aus dem Jahre 7 des Kambyses. Durch die wertvolle Arbeit des R. P. Strassmaier kennen wir alle Schaltjahre während eines ganzen Jahrhunderts, und können daher alle Daten dieses geschichtlich merkwürdigen Zeitraums mit einer Genauigkeit bestimmen, der wir, wie gesagt, vor Julius Cäsar, in k e i n e r Periode des Altertums begegnen.

Nach den zahlreichen Texten haben wir bis jetzt die Erwähnung folgender Schaltjahre:

Nebuchadnezzar: Jahr 2, 7 (zweiter Elul), 9, dann eine Lücke, 26, 33, 36, 41 (zweiter Elul).
Evilmerodach: Jahr 2.
Neriglissar: Jahr 3.
Nabonid: Jahr 1, 3, 6, 10 (zweiter Elul), 12, 15.

Cyrus: Jahr 2 (zweiter Elul), 3, 5, 9 (zweiter Elul).
Kambyses: Jahr 3 (zweiter Elul), 5, 7.
Nebuchadnezzar III.: Jahr 1.
Darius: Jahr 3 (zweiter Elul), 5, 8, 11, 13 (?), 16, 19, 22, 25, 27 . . . .

Aus diesen Elementen können wir, auf der Basis der Finsternisse vom 7. Jahr des Kambyses alle Monatsanfänge herstellen, was wir in beifolgender Übersicht thun werden. Dieselbe ist schon in den Comptes rendus de l'académie des Inscriptions et Belles-Lettres 1892, p. 414, ferner in Zeitschrift für Assyriologie VIII, 70 erschienen, und wird hier verbessert gegeben. Wir bemerken nur beiläufig, dass Herr Dr. Mahler diese meine Arbeiten kannte, ohne sie zu erwähnen, und dass er sie benutzte und anwandte, selbst wo sie gegen seinen „Kanon" zeugen. Zuweilen werden indessen Nebuchadnezzar, Neriglissar, Nabonid, Cyrus, Kambyses und Darius verbessert.

Es ist absolut unnötig, den Leser mit der Aufzählung der von Herrn Dr. Mahler falsch angesetzten Schaltjahre zu langweilen, wodurch die Anfänge folgender Jahre irrig entweder zu früh oder zu spät bestimmt sind. Diese sind:

604, 600, (dann Lücke der Angabe), 579, 573, 570, 565, 564, 563, 562, 561, 560, 559, 557.

Die ganze Regierung Nabonids ist richtig; hier sind meine Arbeiten benutzt. Dasselbe gilt von dem Jahre des Cyrus. Mit Kambyses fängt die Unordnung wieder an, die beiden ersten Jahre 529 und 528 sind falsch und dann ist die Regierung des Darius absolut verfehlt.

Auch ist der „Kanon" nicht eingehalten, es sind z. B. die Jahre 1, 3, 5, 8, 12, 14, 16 im Cyklus 11 (557—539); im Cyklus 12 (538—520) haben wir Jahr 2, 3, 5, 9, 12, 14, 16, also acht! Für die Würdigung des Versuches werden diese Beispiele genügen.

Mit der Regierung Darius beginnen aber sehr ernste chronologische Schwierigkeiten, die um so bedeutender erscheinen müssen, als sie auf widersprechenden keilschriftlichen Angaben beruhen. Auf der einen Seite haben wir die seleucidische Sarosliste und den ihr folgenden ptolemäischen Kanon, auf der andern aber die aus der bezüglichen Zeit selbst stammenden Datierungen der Urkunden. Jenes System unterdrückt nämlich das ganze Jahr des Smerdis und den Rest des Anfangsjahres des Darius, welches auch nach dem formellen Zeugnis der Inschrift von Behistun nicht auszumerzen ist.

Darius berichtet, dass im Viyakhna (Eisfrei), dem babylonischen Adar, der Magier Gomates sich als Smerdis in Pasargadā (Paisiyānuvādā) erhob, dass er sich am 10. Garmapada (Wärmeanfang) (Nisan) zum König machte und am 9. Bāgayādis (Götteropfer) oder Tischri von den sieben Verschworenen im Sikhiyauvatis in Nisaea in Medien

getötet wurde. Darius bezeugt, dass Smerdis, auf altpersisch Bardiya, im Assyrischen mit der Zendform Barziya genannt, „König war".

Mit diesen Angaben stimmen nun genau die aus Babylon. Die von Kambyses Zeit gehen bis auf den Schebat des Jahres 8, dann beginnen die Texte von Bardiya bis zum 1. Tischri und am 20. Tischri herrschte schon in Babylon Nidintabel unter dem Namen Nebuchadnezzar. Von Darius finden sich, von ausserhalb Babylons datiert, schon Texte aus dem Kislev oder Athriyadiya (Feuerkult), in welchem er am 26. des Monats Nidintabel am Tigris schlug, und zehn Tage später vernichtete er das babylonische Heer bei Zazana am Euphrat. Darius belagerte Babylon, von wo aus fortwährend, trotz der Einschliessung, Urkunden datiert sind. Sicher ist ebenfalls, dass schon im Adar des Jahres 1 des Darius derselbe in Babylon eingedrungen war.

Da nun das Jahr der Accession des Darius, welches mit dem des Smerdis identisch ist, einen Veadar hatte, so sind seit der Einschliessung Babylons im Tebet 15 Monate verflossen. Herodot berichtet, dass die Belagerung Babylons zwanzig Monate gedauert habe; ohne Zweifel zählten seine Gewährsmänner von dem Sturz des Kambyses an: vom 14. Adar des Jahres 8 des Kambyses zwanzig Monate angerechnet, kommt man auf den 14. Tischri des Jahres 1 des Darius, sechs Monate vor dem Datum aus Babylon, das schon sicher von dem Jahre 7, nicht dem ersten, des Darius stammt.

Die Inschriften, seien sie babylonisch oder altpersisch, sind so präcis und so übereinstimmend wie möglich. Das Jahr 8 des Kambyses konnte kein Schaltjahr sein, da das Jahr 7 eins gewesen, es schloss auch merkwürdig spät. Dagegen wird das nächstfolgende, das Jahr des Smerdis, das Accessionsjahr des Nidintabel und des Darius, als ein Schaltjahr bezeichnet: e s i s t a l s o v e r s c h i e d e n.

Anders rechnen nun die Sarosliste und der alexandrinische Kanon. Nach dem Jahre 8 des Kambyses beginnt sogleich, der historischen Wahrheit zuwider, das Jahr 1 des Darius, mit dem 1. Nisan am 13. April 9,480, 521 v. Chr., dem schon erwähnten Jahr, in dem der 1. Thot Nab. 227 auf den 1. Januar, der 1. Thot 228 aber auf den 31. Dezember fiel. Das Jahr des Darius begann also für die Seleuciden am 13. April, für die Alexandriner am 1. Januar des Jahres 9,480, 521, während Darius erst am Tage nach dem 9. Bāgayādis, das ist am 20. Oktober den Thron bestieg. Historisch ist, dass Kambyses und der Magier zusammen 8 Jahre wirklich herrschten, jener sieben Jahre fünf Monate, dieser sieben Monate (Herodot). Ganz genau ist dieses aber auch nicht, denn noch im Dezember 529 lebte Cyrus, wie aus einem Texte (Str., Camb. n⁰) hervorgeht. Aber seit länger als einem Jahre vor dieser Zeit war Kambyses seinem Vater als „König von Babylon" nachgefolgt, während mehrere Urkunden ausdrücklich bezeugen, dass zu dieser Zeit „sein Vater, Cyrus, König der Länder" war. Cyrus lebte also noch im Jahr 1 des Kambyses und dieses hat

keine Schwierigkeit, während die Folgezeit bis auf Alexander chronologische Diskrepanzen bietet. Darius regierte 36 Jahre, im Elul 485 lebte er noch, und das 1. Jahr des Xerxes begann den 1. Nisan oder 26. März 9,517; 484, nach dem Brauch einige Monate später, während welcher wir Texte von Xerxes aus dem Kislev besitzen. Das Jahr 263 Nab. hatte schon mit dem 22. Dezember 9,415; 486, begonnen, also beinahe ein Jahr vor dem wirklichen Tode des Darius; das erste Sarosjahr des Xerxes begann am 5. April 9,516; 485, während die wirkliche Zählung der Babylonier der altherkömmlichen Sitte entsprach.

Xerxes herrschte nur zwanzig Jahre, bis 9,536; 465. Dieser Unterschied gleicht die Differenz zwischen den zwei Chronologien nicht ganz aus. Die Regierung des Artaxerxes Longimanus fängt an mit Nab. 284 17. Dezember 9,536; 465, der Seleucidenkanon 1. Nisan 9,537; 464. Aber Artaxerxes starb schon im Sommer oder Herbst 9,576; 425, wie aus der allen Keilschriftforschern bekannten Stelle des Thucydides (IV, 50) hervorgeht. Als nämlich die Athener die in altpersischer Keilschrift geschriebenen Verhandlungen des grossen Königs mit den Spartanern auffingen, und sie in Athen übersetzen liessen, war Artaxerxes soeben gestorben: im folgenden Frühling, sagt der grosse Geschichtsschreiber, war eine Sonnenfinsternis. Schon Petavius hat dieselbe auf den 22. März 9,577; 424, angesetzt. Aber nach seinem Tode herrschten noch Xerxes II. und Sakyndianus, und erst dann kam Darius II. Ochus auf den Thron. Die beiden Listen geben dem Artaxerxes 41 Jahre bis , also Nab. 324. Der 1. Thot 325 fiel auf den 7. Dezember 9,577, der 1. Nisan des 1. Jahres Darius Ochus in den März-April 9,578; 423. Dieses kann richtig sein, denn wenn der 1. Nisan auf die Neomenie der Sonnenfinsternis vom 22. März 424 fiel, war Darius Ochus noch nicht auf dem Thron, und sein Jahr 1, nicht sein erstes Jahr, begann mit dem 1. Nisan 423 oder 9,478.

Die Auseinandersetzung über die späteren Regierungsjahre der persischen Könige liegt unserer Aufgabe fern; wir beschränken uns nur darauf, zu bemerken, dass nach dem Ptolemäischen Kanon der letzte Tag der Regierung Alexanders der 21. November 9,677; 324, ist, während der grosse Macedonier in Wirklichkeit sieben Monate später, am 11. Juni 9,678; 323 v. Chr., in Babylon starb. Nach Philippos Arrhidaeos (7 Jahre) teilen sich die Listen: der Kanon reiht noch die 12 Jahre Alexanders II. ein, aus dessen Zeit wir wirklich datierte Urkunden besitzen. An dessen Stelle tritt in den Seleucidischen Sarostafeln Antigonos und die Seleucidenära ein. Die Nabonassarära zählt nun weiter nach Ptolemäus und römischen Cäsaren, die mit Babylon und Nabonassar nichts gemein haben.

Es müsste für den Leser interessant sein, die ganze Sarostafel zu sehen, deren letztes Stück zuerst von M. Pinches und deren erste Hälfte von R. P. Strassmaier veröffentlicht wurde. Die Bezeichnung als Sarostafel ist die m e i n i g e in der Schrift: L'inscrip-

tion du Saros in der Revue d'Assyriologie vol. I, 1885. Die Entdeckungen Strassmaiers und Eppings haben meine ersten Ansichten in betreff der Daten um ein Jahr modifiziert, weshalb ich sie jetzt mit den wirklichen Daten gebe. Was wir besitzen beginnt mit dem Jahr 7 Nabonids und bezieht sich auf 25 Perioden von 18 Jahren und $10^1/_6$ Tagen.

7	Nabonid	18	9,452	549	v. Chr.
8	Cyrus	18	9,470	531	„
9	Darius	18	9,488	513	„
27	Darius	18	9,506	495	„
9	Xerxes	18	9,524	477	„
6	Artaxerxes	18	9,542	459	„
24	Artaxerxes	18	9,560	441	„
1	Darius	18	9,578	423	„
19	Darius	18	9,596	405	„
18	Artaxerxes	18	9,614	387	„
36	Artaxerxes	18	9,632	369	„
8	Ochus	18	9,650	351	„
3	Darius	18	9,668	333	„
3	Antigonus	18	9,686	315	„
15	Seleucus	18	9,704	297	„
33	„	18	9,722	279	„
51	„	18	9,740	261	„
69 (1.9)	„	18	9,758	243	„
87 (1.27)	„	18	9,776	225	„
105 (1.45)	„	18	9,794	207	„
123 (2.3)	„	18	9,812	189	„
141 (2.21)	„	18	9,830	171	„
159 (2.39)	„	18	9,848	153	„
177 (2.57)	„	18	9,866	135	„
195 (3.15)	„	18	9,884	117	„
213 (3.33)	„	18	8,902	99	„

Dieses ist der Saroskanon, wie er uns erhalten ist. Warum aber gerade diese Reihenfolge der Finsternisse, da doch jede derselben ein Saroskanon von $6585^1/_3$ Tagen? Die Antwort wird gegeben, wenn man weiter zurückgeht. Dann nämlich kommt man auf das Jahr 1 Nabonassar, indem man nämlich elf Perioden vorher annimmt, denn $198 (= 11 \times 18) + 549 = 747$. Wir haben nämlich:

1	Nabonassar	9,254	747	v. Chr.
8	Chinzir	9,272	729	„
11	Merodachbaladan	9,290	711	„
1	Nergal-usezib	9,308	693	„
6	Assarhaddon	9,326	675	„
11	Saosduchin	9,344	657	„
9	Chiniladon	9,362	639	„
5	Nabopolassar	9,380	621	„

2 Nebuchadnezzar	9,398	603	v. Chr.
20 Nebuchadnezzar	9,416	585	„
38 Nebuchadnezzar	9,434	567	„
7 Nabonid	9,452	549	„

Dieser Saroskanon, der ursprüngliche, geht nun aus von der Mondfinsternis von Donnerstag dem 6. Februar julianisch, 29. Januar gregorianisch 747 v. Chr.—746, 9,254, um 4 Uhr 26 Min. morgens nach bab. Zeit. Sie war beinahe total, nach Herrn von Herdtl 10,9 Zoll. Es ist sehr wahrscheinlich, dass von diesem Phänomen die Alexandriner Kunde hatten und dasselbe als einen Ausgangspunkt betrachteten. Von ihm ab zählte man auch die Sarosperiode, deren Resultate zuweilen für Babylon zutreffend waren.

Diese Finsternis fiel vermutlich auf den 14. Adar des Antrittsjahres Nabonassars. Das Jahr 1 Nabonassars, der Ausgangspunkt der den Ägyptern vorliegenden, von ihnen umgemodelten Dokumente war der 22. Februar 747, als 1. Nisan des Jahres 1 Nabonassars. Die Ägypter fingen dasselbe mit dem 1. Thot, dem 26. Februar, an, also fünf Tage später.

Gerade dieses selbe Jahr 747 war der Ausgangspunkt anderer Mondperioden. Denn an der Neomenie des Nisan, 20. Februar, fand eine für Babylon unsichtbare Sonnenfinsternis statt, die jedoch erwartet werden musste, denn ein Saros vorher, am 10. Februar 765 war in Babylon um $2^1/_4$ Uhr nachmittags eine der Totalität nahe kommende Sonnenfinsternis beobachtet worden, und an diese schliessen sich zwei der berühmtesten Sonnenfinsternisse an, ich meine diejenige des Cyaxares (Her. I, 74) und die von Plinius erwähnte grosse vom 28. Mai 585. Thales von Milet kann sie beide vorausgesagt haben[1]), auf jeden Fall hat er aus der ersten die zweite bestimmen können. Hier sind sie:

765	10. Februar	sichtbar	in	Babylon
747	20. Februar	unsichtbar	„	„
729	3. März	„	„	„
711	4. März	sichtbar	„	„
693	24. März	unsichtbar	„	„
675	5. April	„	„	„
657	15. April	sichtbar	„	„
639	26. April	unsichtbar	„	„
621	6. Mai	„	„	„
603	18. Mai	Finsternis des Cyaxares		
585	28. Mai	Finsternis des Astyages		
567	8. Juni	unsichtbar	in	Babylon
549	18. Juni	wenig sichtb.	„	„
531	30. Juni	sichtbar	„	„

1) Nach allen alten Zeugnissen fiel die eine unter Cyaxares, die andere unter Astyages; die Identifikation dieser beiden verschiedenen Phänomene hat grosse Verwirrung angerichtet.

Von hier ab bis 297 waren die Finsternisse alle unsichtbar in Babylon; die Möglichkeit des Phänomens hörte nach und nach auf, weil die Entfernung der Syzygien von dem Knotenpunkt allmählich zu gross geworden war. Die letzte, nach einer Unterbrechung, vom 20. Dezember 243 v. Chr., war nur noch in einem kleinen Teile von Südindien sichtbar. Man darf daher annehmen, dass die Rechnung hauptsächlich auf den beiden berühmten astronomischen Ereignissen von 603 und 585, den Jahren 2 und 26 Nabuchadnezzars, beruhte.

Die Existenz dieser Finsternisse wurde immer festgehalten, und dieses bezeugen die Angaben aus den Jahren 189 und 201 der Seleucidenära, 123 und 111 v. Chr., die von Epping beleuchtet und erklärt sind. Dort ist von vier Sonnenfinsternissen die Rede, von denen eine vielleicht, die andern drei aber sicher in Babylon unsichtbar waren. Drei führen die Notiz [illegible], was ich nicht mit Epping mit „total“ übersetzen würde, sondern „nach der Rechnung *ana sar̄ad*“, vielleicht ist in dem Wort *sar̄adu* die Etymologie des noch heute bei den Astronomen gebräuchlichen Wortes Saros für die Halley'sche Periode zu suchen, das mit dem *sar* oder 3600 nichts zu thun hat.

III. Einführung des fixen von den Juden angenommenen Einschaltungssystems.

Wir haben bis jetzt nur die frühere Periode der chaldäischen Zeitmessung betrachtet, wir müssen uns jetzt mit einer späteren Epoche beschäftigen, wo griechischer Einfluss die bisher nur unbestimmte Rechnung einer fixen, von jeder abergläubischen Einmischung fremden Norm unterwarf. Die trefflichen Arbeiten der R. R. P. P. Strassmaier und Epping haben uns in den Stand gesetzt, nun selbst die Sache einer genauen historischen Prüfung unterwerfen zu können und hieraus für die Entwicklung anderer Zeitrechnungen ungekannte, neue Thatsachen zu entdecken.

Wir haben mit der Regierung des Xerxes die Aufzählung der Schalttage abbrechen müssen, weil von nun an, durch noch unbekannte Ursachen, die babylonischen Quellen unter Xerxes, Artaxerxes und Darius Ochus äusserst spärlich fliessen; aber wir sind in dem glücklichen Falle, diese Unterbrechung von beinahe hundert Jahren mit einer von nun an fortlaufenden Reihe von Feststellungen beenden zu können.

Wir werden zeigen, dass bis zum Jahre 368 v. Chr. kein festes Einschaltungssystem in Babylon bestand: dass aber vom Jahre 367 an, durch uns schlechterdings unbekannte Umstände, eine Zeitrechnung Platz griff, die später von den Juden aufgenommen worden ist: nämlich die Jahre 3, 6, 8, 11, 14, 17 und 19.

Die gelehrten Jesuiten haben (ZA. VIII, 170) eine Liste von Schalttagen veröffentlicht, die, wenn sie auch nicht überall diplo-

matisch nachgewiesen ist, doch den Charakter einer an die Wahrheit grenzenden Wahrscheinlichkeit an sich trägt. Sie geht fortlaufend von 392 bis 281 (eigentlich 278) v. Chr. und lässt sich so formulieren. Schaltjahre waren:

Artaxerxes II.: Jahr 13, 16, 18, 20, 24, 27, 29, 32, 34, 37, 40, 43, 45.
Ochus: Jahr 2, 5, 8 (zweiter Elul), 10, 13, 16, 18, 21.
Darius III.: Jahr 1, 4 (zweiter Elul).
Alexander: Jahr 1, 4, 7.
Philippus Arrhidäus: Jahr 2, 5.
Antigonus: Jahr 2, 5 (zweiter Elul).
Seleucus (Seleucidenära): Jahr 1, 4, 7, 9, 12, 15, 18, 20, 23, 26, 28, 31, (34).

Hierzu kommen noch Jahr 148, 156, 189 (zweiter Elul). Von diesen 46 Schaltjahren haben 42 einen Veadar, 4 einen zweiten Elul. Die Astrologie hatte auch damals nicht ganz ihren Einfluss eingebüsst.

		2	383	III	365	346	327	308	289	 156
		6	381	VI	362	343	324	305	286	
		9	378	VIII	360	341	322	303	284	
		11	376	XI	357	338	319	300	281	 148
14	292	14	373	XIV	354	335	316	297	278	
17	389	16	371	XVII	351	332	313	294	275	 123
19	387	19	368	XIX	349	380	311	292	273	

Man sieht aus diesen Angaben, dass die Anfänge solcher 19jährigen Cyklen 386, 367, 348, 329, 310, 291 waren. Alle diese Daten würden auf 747 v. Chr., das Jahr 1 Nabonassar, zurückgehen, wenn nicht die ganz entscheidenden Angaben des sechsten Jahrhunderts dagegen sprächen, und wenn diese nicht alle auf 713 und 712 einstimmig zurückführten. Möglich ist, dass die genaueren Aufzeichnungen der Phänomene den damaligen Sosigenes oder Lulli veranlasste, diesen Zeitpunkt festzustellen. Bis dahin herrschte Unordnung, und man sieht auch aus der Folge der Schaltmonate im vorhergehenden Cyklus 2, 4, 6, 9 (neun!), 11, 14, 16, 19, dass vor 367 v. Chr. in Babylon nicht einmal die Teilung des Metonischen Cyklus in die Octaëteris von 3, 6, 8, und die Hendecaëteris von 3, 6, 8, 11 eingehalten war.

Diesem Unwesen wurde nun 367 ein Ziel gesetzt, in demselben vierten Jahrhundert, das eine Regelung der Zeitverhältnisse durch die Einführung der Olympiadenrechnung und die Begründung der ersten wirklich im Volksleben angewandten Ära der Seleuciden zuwege brachte; für Babylon begann diese mit dem 2. April 9,690, 311 v. Chr., —310.

Von nun an haben wir noch die Angaben durch die Tafeln aus der Ära der Seleuciden 189 und 201, 123 und 111 v. Chr., sodass man die Daten jeglichen Jahres feststellen kann, indem man von

368 die Jahreszahl vor Christo abzieht, den Rest durch 19 dividiert: der Überschuss giebt die Stelle des Jahres im Cyklus an.

Folgendes Schema giebt ungefähr, mit einem Tage weniger oder mehr, den Anfang des Jahres, 1. Nisan:

1.	21. April	8.	3. April	15.	16. April
2.	10. April	9.	23. April	16.	5. April
3.	30. März	10.	11. April	17.	25. März
4.	17. April	11.	31. März	18.	13. April
5.	7. April	12.	18. April	19.	2. April
6.	27. März	13.	8. April		
7.	14. April	14.	28. März		

Dieses wären genau die Jahre eines jüdischen Cyklus, wenn jemals der 1. Nisan des ersten Jahres, der etwa auf den 27. März gregorianisch (jetzt 15. März julianisch) fallen muss, auf den 21. April verschoben werden könnte.

Aber der von unbekannter Hand geschriebene Kanon hat seinen Weg durch die Welt gemacht, und er ist vielleicht schon vor der Einführung des heutigen, durch die verbotenen Wochentage sehr komplizierten Kalenders im vierten Jahrhundert bei den Juden im Gebrauch gewesen. Dieses ist das letzte grosse Resultat unserer Forschung, die sich in folgende Punkte zusammenfassen lässt:

1. Die Chaldäer hatten ein Mondsonnenjahr; sie kannten die theoretische Wahrheit des 19jährigen Cyklus von 235 synodischen Monaten.

2. Die Chaldäer kannten, ausser der Sothisperiode von 1460 Jahren und der Lunarperiode von 1805 Jahren, den sogenannten Saroscyklus von 223 synodischen und 242 draconitischen Monaten von 6585⅓ Tagen oder 18 Jahren 10⅓ Tagen, dessen Triplum von 19 756 Tagen ihnen unter dem Namen „Auswindung" (exeligmus) bekannt war.

3. Aber niemals ist die 19jährige Periode durch eine feste Norm geregelt. Lässt sich auch der Anfang und das Ende dieser Periode, von 713 oder 712 an, mit Sicherheit feststellen, so ist ebenso gewiss, dass vor dem vierten Jahrhundert keine feste Regel zur Anwendung gekommen ist. Die beifolgende Tafel der Jahresanfänge beweist dieses zur Genüge.

4. Erst mit dem Jahre 367 v. Chr. beginnt der erste 19jährige Cyklus, und diese Reform ist höchstwahrscheinlich durch athenischen Einfluss ins Leben gerufen worden. Von nun ab gab es regelmässige Cyklen, in denen die Jahre 3, 6, 8, 11, 14, 17, 19 je 13 Mondmonate hatten.

5. Diese Reihenfolge ist später von den Juden für ihren eigenen Kalender verwertet worden.

6. Die Ära Nabonassars ist nie in Chaldäa im Volke oder sonstwie gebräuchlich gewesen. Aus uns noch unbekannten Gründen scheint sie in der Perserzeit zu astronomischen Zwecken verwendet worden zu sein.

7. Die aus der Zeit der Seleuciden und der Römer stammende Sarostafel geht allerdings zurück auf den 1. Nisan des Jahres 1 des Nabonassar oder den 22. Februar 747 v. Chr.

8. Die heute noch in vielen Volkskalendern erwähnte Ära des Nabonassar beginnt fünf Tage später, am 26. Februar 747. Sie ist eine rein ägyptische, von den alexandrinischen Astronomen zum Behuf der Zählung der Tage gebildete Ära mit Jahren von 365 Tagen, nach dem ägyptischen Kalender mit ägyptischen Monaten.

9. Diese Ära Nabonassars ist weiter nichts als die am 20. Juli 1322 v. Chr. beginnende Sothisperiode von 1461 vagen oder 1460 julianischen Jahren; sie beginnt mit dem Jahre 576 dieser Sothisperiode, dessen Anfang oder 1. Thot auf den 26. Februar fallen musste.

10. Von dem Jahre 431 der Ära Nabonassar an teilt sich diese Ära in die babylonisch-seleucidische einerseits und die ägyptisch-römische andrerseits.

Dieses sind die Hauptpunkte, die durch folgende Tabellen erklärt und bewiesen werden.

Kanon des Nabonassar.

Jahr 1.		Babylonisch. 1. Nisan		Ägyptisch. 1. Thot.
Nabonassar	747	21. Februar		26. Februar
Nadin	733			23. „
Kinsir	731			22. „
Porus (Pul)	728			21. „
Ilulaeus	726			21. „
Merodachbaladan	721	7. März		20. „
Sargon	709			16. „
Interregnum	704			15. „
Belibeus	702			15. „
Assurnadinsum	699			14. „
Irigibel (Nergalusesib)	693			13. „
Musezib-Marduk	692			12. „
Interregnum	688			11. „
Assarhaddon	680			9. „
Saosduchin	667			6. „
Kandalan	647			1. „
Nabopolassar	625			27. Januar
Nebuchadnezzar	604	2. April		21. „
Evilmerodach	561	6. „		11. „
Neriglissar	559	14. „		10. „
Nabonid	555	31. März		9. „
Cyrus	538	20. „		5. „
Cambyses	529	10. April		3. „
Darius	521	12. „	521	1. „
Xerxes	485	5. „	486	22. Dezember

Jahr 1.	Babylonisch. 1. Nisan.		Ägyptisch. 1. Thot.	
Artaxerxes I.	464		465	17. Dezember
Darius Ochus	423		424	7. „
Artaxerxes II.	404		405	2. „
Ochus	358	21. April	359	21. November
Arses	337	19. „	338	16. „
Darius III.	335	28. März	336	15. „
Alexander	330	2. April	332	14. „
Philippus Aridaeus	323	21. „	324	12. „
Alexander II.	. . .	. . .	317	10. „
Antigonus	317	8. April	. . .	. . .
Seleucus	311	2. „	. . .	. . .
Ptolemäus Soter	. . .	. . .	305	7. „

Überall da, wo der Anfang des Nisan nicht ermittelt werden konnte, haben wir das Datum nicht gegeben. Die späten chaldäischen Daten sind nach Epping bestimmt (ZA. VIII, 170). Man sieht, die Differenz zwischen dem chaldäischen und ägyptischen Kanon besteht einerseits in den Jahren Darius III. und Alexanders, denen die Chaldäer 5 und 7, die Ägypter 4 und 8 Jahre geben, dann in den 6 Jahren des Philippus, dem die Alexandriner 7 zumessen; Antigonus und Seleucus sind natürlich letzteren unbekannt. Vom 2. April 311 ab zählt die chaldäische Lunarära der Seleuciden.

Wir lassen jetzt den Kanon der ersten Kalendertage des babylonischen Jahres folgen; die Daten der Jahre der christlichen Zeitrechnung sind in chronologischer, nicht in astronomischer Weise angegeben. Das Datum entspricht dem ersten Kalendernisan, nicht der Neomenie dieses Monates, wie wir es in unsern früheren Veröffentlichungen gethan haben; das bezeichnete Datum fällt also ein oder zwei Tage später als der astronomische Eintritt des Neumondes. Man kann mit Hilfe dieser Tafel jegliches in den Inschriften bezeichnete Datum finden; man muss zu dem Tage v o r d e r A n g a b e je nach der Zahl der Monate $29^1/_2$, 59, $87^1/_2$, 118, $147^1/_2$, 177, $206^1/_2$, 236, $265^1/_2$, 295, $324^1/_2$ oder 354 Tage und die Zahl der Tage des Monates hinzufügen. Der Irrtum kann wegen der unbestimmten Zeit des Monatsanfangs um einen, höchstens zwei Tage variieren, sodass die Irrtumsgrenze sehr klein ist.

Die Serien von 19 Jahren beginnen mit dem 26. März 712 v. Chr., die römischen Zahlen bezeichnen die Zahl des Cyklus. Das fast konstante Datum ist der 25. März für den Anfang des ersten, der 5. April, der Aufgang der Pleïaden, in dem 19. Jahre. Alles andere wechselt. Wir haben nur die durch Dokumente bekannten Jahre angeführt, und jedermann wird ohne Kommentar begreifen, dass an ein fixes System d e r E i n s c h a l t u n g n i c h t z u d e n k e n i s t. Quod erat demonstrandum.

Verzeichnis der bekannten Jahresanfänge (erster Kalendertag) vor der Reform von 367 vor Chr.

	III.			VI.			VII.			VIII.			IX.			X.			XI.			XII.			XVII.			XVIII.			XIX.		
				Nabopolassar																					Darius								
1		674			617	25. März	7	598	24. April	26	579	26. März	2	560	25. März	15	541	23. April	8	522	24. April	18	503	24. März	16	408		16	389	25. März	35	370	24. April
													Neriglissar						Smerdis														
2		673			616		8	597	12. April	27	578	14. April	1	559	14. April	16	540	13. April	1	521	12. April	19	502	13. März	17	407		17	388	13. April	36	369	12. April
																			Darius														
3		672			615		9	596	2. April	28	577	2. April	2	558	3. April	17	539	1. April	1	520	2. Mai	20	501	1. April	18	406		18	387	2. April	37	368	2. April
																Cyrus																	
4		671			614		10	595	21. April	29	576	21. März	3	557	22. März	1	538	20. März	2	519	20. April	21	500	21. März	19	405		19	386	21. April	38	367	21. April
																									Artaxerxes II.								
5		670			613		11	594		30	575		4	556	11. April	2	537	9. März	3	518	10. April	22	499	12. März	1	404		20	385	9. April			
													Nabonid.																				
6		669			612		12	593		31	574		1	555	29. März	3	536	28. März	4	517	28. April	23	498	30. März	2	403		21	384	27. April			
7		668			611		13	592		32	573	19. März	2	554	19. April	4	535	16. April	5	516	17. April	24	497	19. März	3	402		22	383	17. April			
	Saosduchin																																
8	1	667			610		14	591		33	572	5. April	3	553	7. April	5	534	5. April	6	515	6. April	25	496	7. März	4	401		23	382	7. April			
9	2	666			609		15	590		34	571	25. März	4	552	26. April	6	533	25. März	7	514	25. April	26	495	26. März	5	400		24	381	27. März			
10	3	665			608		16	589		35	570	13. April	5	551	16. April	7	532	14. April	8	513	14. April	27	494	16. März	6	399		25	380	17. April			
11	4	664			607		17	588		36	569	4. April	6	550	5. April	8	531	3. April	9	512	2. Mai	28	493	3. April	7	398		26	379	4. April			
12	5	663			606		18	587		37	568	23. April	7	549	23. April	9	530	23. März	10	511	21. April	29	492		8	397		27	378	24. März			
																Cambyses																	
13	6	662	14. März		605		19	586		38	567	11. April	8	548	12. April	1	529	10. April	11	510	10. April	30	491		9	396		28	377	10. April			
				Nebuchadnezzar																													
14	7	661	3. März	1	604	1. April	20	585		39	566	2. April	9	547	1. April	2	528	1. April	12	509	28. April	31	490		10	395		29	376	31. März			
15	8	660	21. März	2	603	19. April	21	584		40	565	21. März	10	546	20. März	3	527	20. März	13	508	17. April	32	489		11	394		30	375	19. April			
16	9	659	11. März	3	602	9. April	22	583		41	564	9. März	11	545	8. April	4	526	9. April	14	507	6. April	33	488		12	393	28. März	31	374	8. April			
17	10	658		4	601	28. März	23	582		42	563	27. März	12	544	28. März	5	525	28. April	15	506		34	487		13	392	18. März	32	373	28. März			
18				5	600	17. März	24	581		43	562	17. März	13	543	16. April	6	524	16. April	16	505	26. März	35	486		14	391	16. April	33	372	16. April			
										Evilmerodach																							
19	11	657		6	599	5. April	25	580	5. April	1	561	5. April	14	542	5. April	7	523	5. April	17	504	5. April	36	485	5. April	15	390	6. April	34	371	5. April			

Ursprung des arabischen Artikels ال.

Von

Eduard Glaser.

In einer Zusatzbemerkung am Schluss meines im September 1895 erschienenen Buches: „Die Abessinier in Arabien und Afrika" unternahm ich den Versuch, verschiedene Pronomina, Dualsuffixe und Präpositionen der altjemenischen Sprachen (sabäisch und minäisch) mit den entsprechenden Formen des heutigen Arabisch oder der Dialekte in Einklang zu bringen. Wie es scheint, hatte ich im grossen und ganzen das Richtige getroffen; denn auch J. H. Mordtmann veröffentlichte fast ein Jahr später in der WZKM. ganz ähnliche Ansichten, die, wie aus dem von Mordtmann seinem Artikel beigefügten Datum hervorgeht, unabhängig von meiner Publikation entstanden sind.

Es scheint mir nun an der Zeit, auch den arabischen Artikel *al* wie nicht minder den hebräischen und den liḥjanischen, ja auch den sabäo-minäischen Artikel unter den gleichen Gesichtspunkt zu stellen. Als Nichtphilologe kann ich solche Dinge natürlich nicht entscheiden, sondern bloss zur Diskussion stellen.

Ich habe nämlich sehr den Eindruck, dass die verschiedenen Formen des Artikels (arab. ال, hebr. ה, liḥj. ה und הן, minäo-sabäisch *an* oder *ân*) aus einem ursprünglich gemeinsamen Demonstrativpronomen hervorgegangen sind, und zwar aus אלהן = *ola-hân* oder *ala-hân*. Die eine Gruppe der semitischen Sprachen verwendete den zweiten Komponenten (הן) zur Bildung des Artikels, der dann entweder voll *han* (*hân*), oder abgekürzt *ha* (*hâ*), bezw. *an*, *ân* lautete, während das Arabische sich zum gleichen Zweck des ersten Komponenten (*al*) bediente. Das sabäische *an* oder *ân* darf nicht auffallen, zumal wir neben אלהן auch die Form אלן kennen, aus der zu ersehen ist, dass das ה leicht wegfällt. So haben wir sabäisch ja auch אלהת neben אלת.

Diese ursprünglichen Demonstrativa sind eigentlich lediglich Doppelpronomina, ganz wie *hâḏâ* (= *hâ* + *ḏâ*), *hâolâ* (= *hâ* + *olâ*). אלהן speziell ist der Form nach dasselbe wie *hâolâ*, nur in umgekehrter Reihenfolge. Das lange *â* in *olâ* scheint erst später

gebildet worden zu sein; die ursprüngliche Form des Pronomens dürfte *hâ-ola* oder *hâ-ala* gewesen sein, da ja auch *alla*d̲*î* (eigentlich = *ala* + d̲*î* = derjenige, welcher) für den ersten Komponenten noch deutlich die Aussprache *ala* erkennen lässt.

Da die beiden Komponenten solcher Pronomina stets dasselbe bedeuteten, so genügte es, als man den Artikel aus ihnen formte, sich nur Eines Komponenten zu bedienen; denn das war kürzer und entsprach auch mehr dem Wesen des Artikels, der eben keine so prononcierte Determination auszudrücken hatte wie etwa das Demonstrativpronomen.

Die Ableitung des arabischen Artikels aus dem sabäischen *an* oder *ân*, die vielfach als die richtige angesehen wurde, dürfte nach dem Auseinandergesetzten sonach abzulehnen sein. *al* und *an* (*ân*) sind nicht auseinander hervorgegangen, sondern sind durchaus koordiniert.

Der an Stelle von *al* in manchen arabischen Dialekten gebrauchte Artikel *am* scheint mir auch nicht so ohne weiteres aus *al* oder aus *an* (*ân*) erklärt werden zu können. Ich neige der Ansicht zu, dass auch diese Form des Artikels aus einem Demonstrativpronomen entstanden ist und zwar einem solchen, welches ein מ hat. Und da finde ich vorläufig kein passenderes als das sabäische המת. Wir kennen die sabäischen Demonstrativa הות, הית und המת, die, wie aus der Form von selbst hervorgeht, unter Zugrundelegung der Pronom. pers. הו (er), הי (sie, sing.), und הם (sie, plur.) gebildet sind. Gleichwohl ist nicht sicher, dass sie etwa (der Aussprache der Personalpronomina entsprechend) *huwat*, *hijat* und *humat* gesprochen wurden. Es scheint vielmehr, dass sie, im Anschluss an das Demonstrativpronomen *hâ* (*han*, *hân*) etwa *hâwat* (*hawat*), *hâjat* (*hajat*) und *hâmat* (*hamat*) lauteten. Aus *hamat* nun konnte der Vulgärartikel *am* entstehen. Wenn man nämlich *hamat* gerade wie die anderen Demonstrativa als Doppeldemonstrativum auffasste, so musste man den einen Komponenten in *ham* erblicken, aus dem dann das *h* ebenso verschwand wie das *h* im sabäischen *han* oder *hân*. Übrigens steht die Aussprache dieses Vulgärartikels, der besonders in Jemen stark verbreitet ist, durchaus nicht fest. Sie kann ebensogut als *em* und *im* wie als *am* gelten; *im* wäre vulgäre Verunstaltung von *um* und dieses würde auf ursprüngliches *hum* hinweisen.

München, am 8. November 1896.

Zur Umschreibung des Hebräischen.

Von

Eberhard Nestle.

Im Anschluss an die Verhandlungen des Genfer Orientalisten-Kongresses veröffentlicht die Royal Asiatic Society for Great Britain & Ireland in der Oktober-Nummer ihres Journals (1896) neben einer Tabelle für die Umschreibung des Sanskrit und der verwandten Alphabete und einer zweiten für das Arabische einen Vorschlag für das Hebräische, der ausdrücklich erst als Vorschlag bezeichnet ist (The Council would take this opportunity of suggesting the following scheme for the transliteration of Hebrew). Ich lasse denselben hier folgen.

’ *ḅ b g̣ g ḍ d h ḥ* (oder *hh*) *v z ḥ ṭ y ḳ k l m n s ‘ j* (offenbar Druckfehler für *f*) *p ṣ q r ṣ* (= שׂ) *s̤* (= שׁ) *ṭ t*;
— ° oder ´; *ā ē ī ō ū*; *a e i o u*; *ạ ẹ ọ*; *ô*; Dageṣ forte = Doppelbuchstabe.

Mit wenigen Abänderungen scheint dieser Vorschlag sehr empfehlenswert.

1. Störend ist, wenn man beim Hebräischen stehen bleibt, dass Rāfe und Mappīq, welche entgegengesetzte Bedeutung haben, durch dasselbe Zeichen ‹ ausgedrückt werden sollen.

2. Noch störender ist dies Zeichen ‹, wenn man das für das Arabische angenommene System vergleicht; denn nun haben wir *g̣* = גֿ und غ, *ṭ* = תֿ und ث, *ḍ* = דֿ und ذ, *ḥ* = הּ und خ. Diese Schwierigkeit fällt weg, sobald man das Rāfe (Strich über dem hebräischen Buchstaben) durch einen solchen unter dem romanischen ersetzt; also *ḇ g̱ ḏ ḵ ṯ*.

3) Für הּ, Hē mit Mappīq, würde ich einfaches *h* vorschlagen; ה als mater lectionis am Ende der Wörter würde für gewöhnlich gar nicht geschrieben, oder, wenn nötig, mit kleinerem *h* oder durch *ẖ*, mit schiefem unterem Strich, der nach dem vorgeschlagenen System (Note 10) ohnedies schon für jeden nicht gesprochenen Buchstaben angewandt wird[1]).

---

1) z. B. *l·ḵā* = לְךָ, *l·ḵāₕ* oder *l·ḵāẖ* = לְכָה.

4. Für das Arabische ist angenommen Alif am Anfang der Wörter gar nicht zu schreiben. Diese Regel empfiehlt sich durchaus auch für das Hebräische.

5. Wie man die Tonstelle bezeichne, ist nicht gesagt: es wird wohl beim Accent bleiben: *árṣā*[1]) = אַ֫רְצָה, *arṣā́h* = אַרְצָ֫הּ.

6. Statt des Rings ° für das ְ würde mir einfacher Punkt einfacher scheinen *ḅrēṣiṯ*, *hāyṭā*; ebenso für das zusammengesetzte Schwa *ạ ẹ ọ* statt *ạ̊ ẹ̊ ọ̊*.

7. In die Tabelle nicht aufgenommen, aber aus der beigegebenen Transliterationsprobe ersichtlich ist die Schreibung *ēi* für ֵי, z. B. *pnēi* = פְּנֵי, *bēin* = בֵּין, dem würde *ei* für ֶי entsprechen. Dies ist etwas missverständlich, kann aber belassen werden, z. B. *ēleihā* = אֵלֶיהָ.

Im übrigen dürfte es sich empfehlen, dass unsere deutschen Gelehrten möglichst bald Stellung zu diesem englischen Vorschlage nehmen.

---

1) Warum Gesenius-Kautzsch[26] S. 53 *'arṣâ* schreibt (so mit *â* statt *ā*), weiss ich nicht; natürlich steht es frei, die naturlangen von den tonlangen Vokalen als *â* von *ā* etc. zu unterscheiden.

Zu den arabischen Papyri der königlichen Museen in Berlin.

Von

Siegmund Fraenkel.

Zu den jüngst von Abel publizierten arabischen Papyri erlaube ich mir einige Berichtigungen resp. Ergänzungen zu geben.

Nr. 3 lin. 10 lese ich das drittletzte, von Abel in dubio gelassene Wort بالغًا und nehme dies in der von Dozy zwar erst aus moderner Zeit belegten, wohl aber auch früher üblichen Bedeutung: „erwachsener Sklave". Damit wäre der eigentliche Zweck des Briefes — alles Übrige sind ja Phrasen — ermittelt.

ib. paenult. lese ich (واكتب الىّ) بكلّ حاجة für Abels تلك حاجة, das sich schon grammatisch wenig empfiehlt.

Nr. 4 lin. 7 würde man am liebsten das *Hâ* zu هتور ergänzen, doch weisen die weiter erhaltenen Spuren nicht darauf hin.

Nr. 10 lin. 12 ist mir das zu dem ersten Namen (rechts) gehörige Nomen gentilicium auch nicht klar; in jedem Falle aber möchte ich — im Gegensatze zu Abel — die Nisbeendung an dem zweiten Teile des Namens sehen und den Schluss لّى.... lesen, während der erste auf ب endigt. Das Ganze ist eine Bildung wie التلّ منّسى Jâkût Geogr. Wörterb. I, 871, 17 und ähnliche.

Nr. 11 lin. 3 steht مصابة, das Abel in seinem Kommentare mehrfach diskutiert hat, ohne eine sichere Erklärung zu geben. Das von ihm vorgeschlagene فضائيه ist nicht brauchbar. Zu lesen ist مُصَابَتَهُ; dies heisst: „seinen Anteil". Diese Bedeutung ist zwar in unseren Lexicis noch nicht für die ältere Zeit gebucht; vgl. aber Dozy s. v., wo أصاب als „échoir en partage" aus 1001 Nacht belegt wird.

Nr. 13 lin. 10 ist der erste Name in der Unterschrift عساكر.

Nr. 14 lin. 15 am Ende ist هذا in der Transkription ausgelassen; es gehört zu dem unmittelbar vorhergehenden Namen.

Anzeigen.

Contes de Damas, recueillis et traduits avec une introduction et une esquisse de grammaire par J. Östrup. Leyde 1897 (VIII und 163 S. 8.).

Herr Dr. Östrup giebt uns hier eine Auswahl aus den Geschichten im Damascener Dialekt, die er bei seinem Aufenthalte in Syrien[1]) aus dem Munde illitterater Eingeborener aufgezeichnet hat. Zehn davon verdankt er einem Muslim, eine einem Christen. Da wir grade für die Mundart von Damaskus noch gar keine grösseren Texte haben, wie uns denn überhaupt die heutige Sprache Syriens weniger bekannt ist als die Ägyptens, so ist diese Schrift besonders willkommen. Die Geschichten sind für den, der einigermassen an vulgärarabische Texte gewöhnt ist, im Ganzen leicht zu verstehn, aber doch wird auch ein solcher dem Herausgeber dafür danken, dass er neben den arabischen Wortlaut eine französische Übersetzung gestellt hat. Und man wird zweckmässig handeln, wenn man sich vor der Lektüre die kurze grammatische Skizze ansieht.

Ich will hier nur einige wenige zerstreute Bemerkungen über den Dialekt geben, wobei ich grösstenteils einfach Östrups Angaben wiederhole. Die Damascener bewahren die kurzen Vokale nicht in dem Maasse wie die Ägypter. So lassen sie unbetontes *ĕ*, *ĭ*, *ŭ* in offener Silbe vor langer Silbe meist ausfallen, während sie ein solches *ă* beibehalten; immerhin finden wir bei ihnen kaum je schwierige Konsonantenhäufungen, wie sie manche maghrebinische Dialekte lieben. Die Färbung der kurzen Vokale (z. B. *ă*, *ĕ*, *ĕ*) schwankt auch hier vielfach. Im Unterschied von den Dialekten der phönicischen Küste fehlt in Damascus die Imāle des *ā* zu *ae* und werden *au*, *ai* regelmässig zu *ō*, *ē*. Vereinzelt scheint *ūlād* = أُولاد zu stehn; weniger fällt das allverbreitete *sīdi* = سِيْدى, سَيِّدى auf. Nur bei Verdoppelung bleibt *auw*, z. B. *auwal*, *ṭaijib*

1) Eine andere Frucht seiner Reise ist die Darstellung seiner geographischen und architektonischen Forschungen über eine Reihe von Ortschaften in der syrischen Wüste „Historisk-topografiske Bidrag til Kenskabet til den syriske Oerken" (Kopenhagen 1895).

(*ṭajjib*). Doch finden wir auch schon *ījām*, *ijām* = أَيَّام. ‘*Alijji* = عَلَيَّ beruht aber wohl auf der Analogie von Formen wie *ajādijji* = أَيَادِيَّ. Das auslautende *e* = ـَة wird in Damascus nicht zu *i* wie in andern Teilen Syriens.

Von den alten Formen sind manche verloren oder doch im Begriff, verloren zu gehn. So tritt beim Pronomen und Verbum vielfach das Masculinum für das Femininum ein. Die vierte Verbalklasse ist auch hier bis auf einige Participien ausgestorben. Ebenso finden sich vom Passiv nur noch ganz wenige Reste wie *jiṭraq* = يُطْرَق „man klopft“ 68, 14; abgesehen von einigen der höheren Sprache entlehnten Redensarten wie *jibka wajunāḥ* = يُبْكَى ويُناح „man weint und hält Totenklage“ 60, 8 v. u.

Eine merkwürdige Bildung ist *isṭauwal* „ward lang“ 88, 18. Es steht für *istaṭauwal*, wie klassisches إِسْطاع für إِسْتَطاع, und ist eine forma mixta aus II (oder V) und X gleich dem ägyptischen *istaraijaḥ*; vergleiche allerlei ähnliches im ‘Omānī.

Pronomina. Das *um* der suffigierten Personalpronomina des Plurals wird zu *on* in *kon*, *hon*, zu *ū* in *entū* und in *katabtū*, *šribtū* = كَتَبْتُمْ, شَرِبْتُمْ. Für das selbständige هُمْ steht *hinne* 90, 7; 94, 7 v. u. Sind diese Formen mit *u* eigentlich weiblich?[1]) Bei هٰذا fällt das ذ weg, wenn es attributiv vor dem Artikel steht: *hal* = هٰذا ٱلّ. Sonst bleibt *hāda*. Fem. *hādi*, vor dem Artikel auch *hai* 94, 16, 18. Der Ausfall des ذ bei den Demonstrativen geht in andern arabischen Dialekten noch weiter und ebenso im aramäischen. Dahin gehört aber auch das sehr verbreitete *elli* = ٱلَّذِى. Mit Unrecht sieht Östrup in ٱلَّذِى eine weniger ursprüngliche Form, gebildet aus *elli*, das mit אֵלֶּה zusammenhänge. Letzteres kommt ja, wie das entsprechende أُلاء u. s. w. nur als Pluralwort vor[2]).

---

1) Im Neusyrischen treten beim Demonstrativ mehrfach weibliche Formen für männliche ein.

2) „Was?“ ist *šū* = أَيْش هُو (أَيّ شيء هُوَ). Im beduinischen *šbič* = Damascenischem *šū bak* (S. 135) ist *š* wohl nicht aus *šū* verkürzt, sondern es ist = أيش ohne Zusatz des هو. Das *aišinno* „sintemal er“ in Barthélémy's Text wird einfach أَيْش أَنَّهُ sein.

Das Genitivverhältnis wird nur selten durch *taba'* ausgedrückt, etwas öfter durch *šīt*, z. B. *hāda 'ssēf šīt el'ifrīt elfulānī* „dies ist das Schwert des und des 'Ifrīt" 90, 7 v. u. 96, 3. Vermutlich ist das شِيَة „Färbung, Farbe" (zu وشى), wie ja *mīt* = مِيَة (مائة) ist. „Farbe" wäre dann etwa für „Art" gebraucht, vgl. *ešlōn* = ايش لَوْن „wie?" (persisch *či-gūn*, *čūn*). Das in Ägypten und sonst als Genitivzeichen beliebte متاع, بتاع ist in Damascus nicht gebräuchlich; ebensowenig مال.

Die alten Präpositionen scheinen fast alle erhalten zu sein. Der Gebrauch von *'an* hat sich noch ausgebreitet, indem es einen Teil des Gebietes von *fī* übernommen hat: es steht beim „sprechen von" u. s. w. Das geht vielleicht aus von سأل عن. — الى fliesst zuweilen mit ل zusammen[1]). Jenes steckt auch in dem eigentümlichen *lēkoh* „le voici", *lēkhon* „les voici" d. i. إِلَيْكَ + هُ und هُمْ. Ein solches اليكه, اليكهم ist nicht auffallender als das klassische دونكه „vor dir es", d. i. „fass' es" Ham. 103, 15; دونكموها Agh. 7, 7, 16 ff.; دونكموهم Tab. 1, 2062, 14; vgl. شأنَكَها „deine Sache sie", d. i. „nimm sie", „mache mit ihr, was du willst" Agh. 6, 62, 24. Diese Ausdrücke gewinnen eben den Sinn eines Verbums und nehmen so ein Objekt an. Der Abfall des anlautenden ـَ mit unbetontem Vokal ebenso in *ḫaj* „Bruder" = أُخَيّ, *ḫajje* „Schwester" = أُخَيّة, *jāk* = إِيّاكَ u. s. w. — بين fügt auch in diesem Dialekt die Suffixe an eine Pluralform: *bēnātnā*, *bēnāthōn*.

Bei den Konjunktionen ist namentlich zu beachten, dass *fe* in lebendigem Gebrauch geblieben ist, wenn auch gelegentlich *we* (*wi*, *u*) dafür eintritt. Dass die modernen Formen *fēn* und *wēn* „wo?" aus أَيْنَ mit ف und و zusammengesetzt sind, hat, so viel ich weiss, zuerst Snouck Hurgronje ausgesprochen; diese Auffassung wird dadurch bestätigt, dass das Damascenische noch deutlich *weēn* hat.

---

1) Das ägyptische لَمّا „bis dass" ist الى ما, nicht لِما.

Die Syntax ist in diesen Erzählungen durchweg sehr einfach, aber echt arabisch. Das zeigt sich z. B. im Bau der Relativ- und der Zustandssätze. Zu beachten ist, dass das Imperfect hier noch sehr oft für eine Dauer oder eine Wiederholung in der Vergangenheit steht, auch in Hauptsätzen, z. B. *teqūl* „dicebat“ 60 paen; *kill jōm jujsulū wetrūḥ eluḫt elkbīre tbī'oh* u. s. w. „jeden Tag wuschen sie (Wolle) und ging die älteste Schwester, sie zu verkaufen u. s. w.“ 56, 7 v. u. und so oft. Auch ist die Verwendung dieses Tempus in Zustandssätzen, nach Hülfsverben wie *ṣār* u. s. w. die alte. Das Perfect ist noch manchmal, ganz wie im Altarabischen, das Tempus des Bedingungssatzes, z. B. *in nafas tenfīse* „wenn er einen Wind lässt“ 112, 8 v. u.; *fein šīt* „wenn du nun willst“ 96, 6, 7; *mahma šuft* „was du auch sehen magst“ 86, 1; *ē mīn hağam 'alijji adroboh* „jeden, der (اىّ مَن) auf mich eindringt, haue ich“ 86, 11. Auch die Negation der Vergangenheit durch *lam* mit dem Impf. kommt noch vor z. B. *lam a'rifoh* „ich kannte ihn nicht“ 58, 11; *lam taḥki* „sie sagte nicht“ 62 ult. Dagegen fängt die selbständige Verwendung des activen Particips, die im 'Omānī einen so bedenklichen Umfang angenommen hat, auch hier an, vgl. z. B. *širib eddawa errāğil ubāqi ila* . . „der Mann trank die Arznei und lebte noch bis . .“ 112, 7 v. u.; *mā 'andi 'ilm min ēn abī ğāibhā* „ich weiss nicht, woher mein Vater sie gebracht hat“ 76, 17; *iğā mī'ād elwelāde weğāi awallid ḫkon uḫtkon* „die Zeit der Geburt wird kommen, da komme ich, eurer Schwester Geburtshilfe zu leisten“ 60, 1.

Für das Femininum tritt, wie schon gesagt, in sehr weitem Umfange das Masculinum ein, und zwar oft auch da, wo die Femininformen noch erhalten sind. Am weitesten geht darin der christliche Erzähler, der sogar *huwa* von einer Frau gebrauchte 114, 4 (aber l. 17 *hīja*). Ob das jedoch der wirklichen Sprache angehört und nicht ein blosses Versprechen des ungeschickten Mannes ist, wage ich nicht zu entscheiden.

Auf der andern Seite ist nicht zu verkennen, dass auch diese Erzähler trotz des Mangels an Bildung doch durch die höhere Sprache etwas beeinflusst sind. Der Herausgeber weist selbst öfter auf Entlehnungen aus dieser hin.

Die Transscription Östrups schliesst sich im ganzen an die Spitta's an. Das muss ich durchaus billigen. Nur wäre es vielleicht besser gewesen, wenn er für ق nicht *q*, sondern etwa ʒ gesetzt hätte, denn wir lassen uns durch *q* zu leicht verleiten, hier ein wirkliches ق zu lesen, statt des in Syrien (und in Unterägypten) durchweg daraus gewordenen ـٔ. — Leider ist die Zahl der kleinen Druckfehler im arabischen Text ziemlich beträchtlich. Meistens kann der Leser freilich die Fehler selbst verbessern, wenn etwa *t* für *ṭ* gesetzt ist, ein ' vor statt nach einem Vokal steht oder ein

Längenzeichen fehlt, aber mitunter bleibt er doch unsicher, ob das Gedruckte falsch ist, oder ob die Sprache da eine ungewöhnliche Form zeigt; bei dem Schwanken in der Vokalisation, auch in der Quantität, ist das störend. Absichtlich hat der Herausgeber mehrmals *me'aṭṭarîn* (mit ط) „unnütze (Jungen), Taugenichtse“ geschrieben, weil er das, wie er mir versichert, bestimmt von seinem Gewährsmann gehört hat. Aber das Richtige ist doch معتّرين (von عثر), s. Dozy s. v.; Zotenbergs Aladdin passim (wo auch einigemal der Inf. تعتير).

Das Glossar giebt fast nur die Wörter, die in den Lexika der klassischen Sprache fehlen. Allerdings hätte ich gern gesehen, dass es etwas umfangreicher ausgefallen wäre.

Dem Ganzen hat Östrup, der schon eine gediegene Schrift über 1001 Nacht verfasst hat[1]), eine inhaltsreiche, auf sehr ausgebreitete Kenntnis begründete Einleitung über die modernen arabischen Erzählungen vorausgeschickt. Er betrachtet diese von verschiedenen Gesichtspunkten aus, untersucht ihren Zusammenhang mit der höheren Litteratur und ihren Ursprung[2]). Er kommt dabei zu dem, gewiss richtigen, Ergebnis, dass die Wundermärchen mit 'Ifrîten, verwandelten Prinzessinnen u. s. w., an die wir bei der Erzählung von 1001 Nacht zunächst denken, indogermanischen Ursprungs sind. Östrup weist hier auch nach, wie die arabischen [und syrischen] Geschichten, welche in unserer Zeit nach mündlichen Mitteilungen aufgezeichnet werden, zum grossen Teil durch Zusammensetzung verschiedener altbekannter Stücke entstehn. So kommt in die Geschichten zuweilen ein Zug hinein, der für sie gar keine Bedeutung hat, während auch wohl mal ein wesentlicher Zug fehlt. Das gilt namentlich auch von den hier gegebenen Märchen. Sie sind im Einzelnen zum Teil recht gut erzählt, aber als Ganzes befriedigen sie nicht recht. Man vergleiche nur die beiden Versionen (Nr. 8 und 11) der Geschichte von den drei eingesperrten Liebhabern mit der älteren Gestalt; sie fallen sehr dagegen ab. Leidlich gut ist dagegen die hier abgedruckte Form (Nr. 7) der Erzählung vom Ochsen, Esel und Hahn aus dem Anfang von 1001 Nacht (alte Calcuttaer Ausgabe [1814], 1, 27 ff.; Habicht 1, 19 ff.[3]),

---

1) Studier over Tusind og en nat. (Kopenhagen 1891). Von den Resultaten dieses Buches giebt er hier S. 14 eine kurze Übersicht.

2) Ob die Geschichten des Eulenspiegels جحا in der Form, wie sie die Beiruter Ausgabe hat (S. 15), aus dem Türkischen übersetzt oder wenigstens durch die türkischen Versionen beeinflusst sind, kann ich nicht sagen, aber fest steht jetzt bekanntlich durch den Fihrist 313, 21, dass solche Erzählungen von جحا längst arabisch existierten, bevor sie zu den Türken kamen.

3) Beide haben in der Geschichte die Form يتباكوا (Calc. 36, 2; Hab. 27, 3) entsprechend dem Damascensischen *jitbākū* Östrup 58, 17. Es wird etwa sein: „einander anweinen, um die Wette weinen“.

bei der nur vergessen ist, gleich im Anfang zu sagen, dass der Mann sterben muss, wenn er andern mitteilt, was er die Tiere hat reden hören. Diesen Fehler hat übrigens auch die sehr kurze Form des Būlāqer Textes (2. Aufl. 1, 6 ff.).

Für Erzeugnisse arabischer Städter sind die Geschichten recht sittsam gehalten. Nicht einmal der Schwank Nr. 10 ist eigentlich unanständig. Aber Östrup hat einiges Material wegen der darin vorkommenden Obscönitäten zurückgehalten.

Die Direktion des Carlsberger Fonds in Kopenhagen hat durch einen ansehnlichen Beitrag das Erscheinen des Buches ermöglicht. Wir danken ihr dafür bestens und danken zum Schluss noch ausdrücklich dem jungen Verfasser, der dadurch wie durch seine früheren Schriften seinem Lehrer Mehren grosse Ehre gemacht hat.

Strassburg i. E. Th. Nöldeke.

Erklärung.

Aus dem neusten Hefte der „Oriental. Bibliographie“ 1896 (nr. 1515) ersah ich vor Kurzem, dass ein mir unbekannter Herr Oswald Wirth eine französische Übersetzung meiner „Aufsätze zur persischen Geschichte“ hat erscheinen lassen (Paris, Leroux). Eine Besprechung dieser Übersetzung von Drouin im Journ. as. 1896, 2, 180f., worauf a. a. O. hingewiesen wird, ergiebt einiges Weitere. Hoffentlich ist die Arbeit, die ich noch nicht gesehen habe, gut ausgefallen, aber immerhin wäre sie gewiss noch etwas besser geworden, wenn sich der genannte Herr vorher mit mir in Verbindung gesetzt hätte. Sie ist nämlich, wie ich hiermit ausdrücklich erkläre, ganz ohne mein Wissen gemacht.

Der gesetzliche Schutz gegen unbefugte Übertragungen dauert zwar nur wenige Jahre, aber schön ist es doch kaum, wenn solche überhaupt bei Lebzeiten des Verfassers erscheinen. Zumal befremdet das bei einer so hoch angesehenen Buchhandlung wie der von Leroux.

Strassburg i. E., im April 1897. Th. Nöldeke.

Druckfehler.

Bd. L S. 671 Abs. 1 Z. 2 v. u. lies: „darzulegen“.

Ebenda Abs. 2 Z. 3f. lies: Ruhe und Nüchternheit der Diskussion nur“.

S. 672 Anm. 1 Z. 6 lies: „16. November 1892“.

Arabische Lieder aus Syrien.

Von

Martin Hartmann.

Während meines Aufenthalts in Bairut 1876—1887 schrieb ich nach dem Diktat meist weiblicher Personen aus der Stadt und der Umgegend zahlreiche Lieder nieder. Längst war es meine Absicht, sie herauszugeben; denn sie zeigen sprachlich und metrisch manche interessante Eigentümlichkeit. Doch schien Vieles ohne neues Material nicht hinreichend gesichert, um vorgelegt zu werden. Da erstanden mir seit Mitte 1895 folgende Hilfsmittel, welche in zahlreichen Fällen Dunkles aufklärten, Lückenhaftes ergänzten:

1. Eine Sammlung von Liedern, die Herr Ǧirǧī Dīmitrī Sursock, Dragoman des deutschen Konsulats in Bairut, anfertigte; sie hat den arabischen Text, Umschrift desselben mit lateinischen Buchstaben und französische Übersetzung; bezeichnet mit S.

2. Eine solche, angefertigt von Herrn Aijūb Abēlā, deutschem Vicekonsul in Saida; nur arabisch; bezeichnet mit Abela.

3. Meine Niederschrift von Liedern im Mai 1896 nach dem Diktat der vier Sängerinnen aus Damaskus, die zu dem arabischen Theater der Ausstellung Kairo (Direktor Ǧirǧī Elchūrī) gehörten. Eine, Muntahā, war Christin, die andern drei waren Jüdinnen; es zeigte sich bald, dass Muntahā in Kenntnis von Liedern und Fähigkeit, sie deutlich herzusagen, den andern weit überlegen war, und ich arbeitete daher später mit ihr allein. Mit „Munt“ ist das bezeichnet, was auf sie als Quelle zurückgeht. Als nützlicher Helfer für Erklärung des Diktierten erwies sich zuweilen Herr Chalīl Fuwāz, Mitglied der Truppe.

4. Das Volksliederbuch *nuzhat aṭṭalab fī ʿilm almaghānī waṭṭarab*, Kairo, Šaraf 1310 (112 S.), bezeichnet mit *nuzha*.

Das Sprachliche bewegt sich im Allgemeinen in den bekannten Formen der mittelsyrischen Dialekte. Im Einzelnen ist trotz der nicht unbeträchtlichen Vorarbeiten, unter denen Landbergs Proverbes et Dictons die erste Stelle einnehmen, für die Erforschung dieser Mundarten noch viel zu thun[1]), und auch aus diesen Liedern

1) Noch mehr freilich für die der arabischen Dialekte des nördlichen Syriens, welche manche, altes Sprachgut bergende, Sonderheiten weisen, wie das *kōh hinnījtō!* da ist er! im Sinne des mittelsyrischen *šāḥō* (wahrscheinlich = *iqšaʿhu*).

wird manche neue sprachliche Thatsache gewonnen werden. Anderes, was bei Dozy nur nach dem *muḥīṭ el-muḥīṭ* Albustānīs und nach Bocthor verzeichnet ist und was in meinem Sprachführer ohne Erklärung hingestellt ist, findet hier Bestätigung, Deutung, Berichtigung. Nicht zu vergessen ist dabei immer, dass wir es hier mit Äusserungen zu thun haben, die ursprünglich streng metrisch gedacht sind. Aber die Beeinflussung dadurch ist nicht allzu stark. Denn bei dem Vortrage in gewöhnlicher Rede kommt die metrische Form gar nicht zum Ausdruck, schon deshalb, weil kaum irgend einer von denen, die die Gedichte mitteilen, eine Vorstellung von den metrischen Verhältnissen hat.

Die ursprüngliche metrische Form ist in den meisten Fällen zu erkennen, freilich nur für den, der mit den Eigentümlichkeiten der Vulgärpoesie in Behandlung der Silben vertraut ist. Die Veränderungen, die hier gestattet, sind der Zahl und dem Wesen nach bedeutend. Sie finden sich sämtlich schon in dem ältesten Denkmal der Zaǧal-Litteratur, dem Diwan des Ibn Quzmān; zum Teil sind sie aus der ältesten Poesie der Araber zu belegen, wenn sie auch dort nur vereinzelt vorkommen.

Die arabischen Sprachgelehrten selbst haben sich mit diesen Veränderungen beschäftigt und versucht, sie zusammenzustellen. Schon Sībawaihi handelt in § 7 seines *kitāb* „Von den poetischen Licenzen“[1]). Der Kommentar, den Assīrāfī zu diesem Abschnitt gegeben hat (s. Jahn I, 2, S. 27 ff.), ist ausserordentlich reichhaltig; nicht weniges, das darin beigebracht ist, findet sich auch in den wichtigen *nawādir* Abū Zaids. Ein sonst ziemlich untergeordnetes Ingenium, der wegen seiner Obscönitäten berüchtigte Ṣafījeddīn Elḥillī, hat das Verdienst, zusammengestellt zu haben, was sich bei den Zaǧal-Dichtern von Unregelmässigkeiten findet[2]). In dem Werke العاطل الحالى والمُرخَّص الغالى[3]) widmet Ṣafījeddīn einen grossen Teil der *muqaddime* (f. 14 b ff.) diesen Erscheinungen. Da das Meiste davon auch in den modernen Vulgärpoesien vorkommt, so gebe ich eine kurze Übersicht:

1. Zusatz und Fortlassung von Buchstaben; Beispiele: اتحكّم für تحكّم, اخذلنى für خذلنى, نشياعو für نشيّعه; مت für متى, كف für كيف, فقى für فقيه u. v. a. Besonders gern wird das *hamza* zugesetzt oder fortgelassen; z. B. لبيك für البيك, عوف

---

1) Hierher gehört auch § 174, in welchem das *tarchīm* besprochen wird, das sich die Dichter auch in andern Fällen als in dem des Vokativ erlauben.

2) Seine Anordnung lässt sehr viel zu wünschen übrig; Zusammengehöriges ist oft auseinander gerissen; Vieles ist schief.

3) Handschriftlich in München; s. Aumer Nr. 528. Die Kopie dieses wertvollen Manuskriptes, welche Herr Praetorius angefertigt hat, durfte ich benutzen und sage dafür hier den wärmsten Dank.

für أعوذ; ebenso die Dehnungsbuchstaben; z. B. آنا für أنا[1]), آمس für أَمْس, لَا und مَا für لا, ما; hierher gehört auch Verdoppelung des Buchstabens und Aufhebung der ursprünglichen Verdoppelung, z. B. مِنّو für منه, فميّم für فميْم, يدّ für يد; قط für قطّ, عدوك für عدوّك, نوار für نوّار (Mai); hierzu ist zu vergleichen Assīrāfī bei Jahn I, 2, S. 29 unten ff.

2. Zusatz und Fortlassung eines Vokals, z. B. شَكَل, عَقَل, شَمَل für عَقْل, شَكْل, شَمْل; جَرِى, دلُو für جرْى, دلْو; حَجْر für حَجَر[2]); vgl. hierzu Assīrāfī bei Jahn I, 2, S. 30 unten ff. und 42 f.

3. Verwandlung des *hamzat qaṭ'* in *hamzat waṣl* und umgekehrt[3]); Beispiele sehr zahlreich.

In den Anmerkungen konnte nicht in jedem einzelnen Falle aufmerksam gemacht werden, welche metrische Freiheit in dem mitgeteilten Texte anzunehmen ist, damit das vom Dichter beabsichtigte Versmass hervortritt. Oft ist es geschehen, wo die Veränderung, die zu beachten ist, nicht leicht erkennbar schien. Dass handschriftliche und gedruckte Texte diese Veränderungen nicht äusserlich darstellen — nur deshalb, weil das Versmass, wie schon bemerkt, nicht empfunden wird —, werden wir eher als einen glücklichen Umstand bezeichnen dürfen; denn dass in einem gewissen Falle كيف als *kaf* auszusprechen ist, darauf werden wir bei einiger Übung selbst kommen, dass aber in dem كف eines Textes, der gar keine Zeichen trägt, كيف zu sehen ist, wird nicht immer mit gleicher Schnelligkeit und Sicherheit erkannt werden. Die ältern Dichter ahmten freilich die Aussprache in der Schrift nach und das ist, als ein nicht allzusicherer Anhalt für ihre Zeit, für uns von hoher Bedeutung; ein بَشْمَا bei Ibn Quzmān zeigt uns eben,

1) Diese Aussprache in der Form *āna* für *ana* ist manchen Dörfern des Libanon eigen, namentlich werden die Leute von *brummāna* mit ihrem *āna* geneckt.

2) Danach ist zu berichtigen die Behauptung bei Sachau, Arab. Volkslieder S. 36: „es kommt zwar häufig vor, dass einsilbige Wörter als zweisilbige behandelt werden, aber nicht umgekehrt“.

3) Das ist natürlich eigentlich nur eine Unterart von 1); denn wenn ich sage *wa'isqi* für وَاسْقِ, so habe ich eben einen Buchstaben zugesetzt, das *hamza*, und sage ich *win* für وَإِن, so habe ich das *hamza* fortgelassen. Die arabischen Grammatiker, in ihrem Formalismus und ihrer Befangenheit in den termini, sahen nicht die höheren Einheiten.

dass man vor 750 Jahren im Andalus *bi'aišmā* so aussprach, wie man es heute in Syrien ausspricht. Bei modernen Niederschriften ist die Zweideutigkeit, die in einem فرقهم liegt, schlimmer als die Unrichtigkeit, die in Darstellung eines metrisch erforderten *firāqhum* durch فراقهم liegt. Ich wähle dieses Beispiel, weil dieses Lieblingswort der arabischen Schmachthänse sowohl in den hier mitgeteilten Liedern häufig die Verkürzung erleidet, als auch schon von Ṣafījeddīn als Beispiel dafür angeführt wird; so heisst es nach *'āṭil* f. 30 a in der Mīm-Qaṣīde des Madghalīs (VM *medīd*): وفي اكبادي الم من فرقهم وجراح لس بالله ينفعها مرهم was zu lesen: *wafi akbādi alam min firaqhum* u. s. w. Der Vers findet sich auch wirklich in gleicher Fassung in dem *'āṭil* f. 10 a mitgeteilten Stück der Qaṣide[1]).

Nr. 1.

Nach dem Diktat verschiedener Personen schrieb ich in Bairut acht Strophen eines Liedes nieder, das mir als *badawīji* (scil. *ghinnīji*), Beduinenlied, bezeichnet wurde und das die *redde* haben sollte: *jahwēdali, jahwēdali — mathūmi 'ind allāh beri*. Es finden sich davon Niederschriften in den Sammlungen Sursock und Abela. Sursocks Fassung hat die Überschrift: „chanté par un bédouin sur les sommets du Djebel Kneissé [Dsch. Keneise bei Fischer-Guthe D 1] au Liban". Im Juli 1895 gestattete mir Herr Konsul Wetzstein, aus einem seiner unschätzbaren Sammelhefte das abzuschreiben, was er von dem Liede notiert hatte. Es hat bei ihm die Überschrift: „Das Volkslied von der Hōdeli (Hauranisch)". Mag es nun wirklich ursprünglich hauranisch oder beduinisch sein, jedenfalls ist es jetzt in ganz Syrien bekannt und war es wohl schon vor Jahrhunderten. In der gedruckten Litteratur finde ich seine Spur nur an einer Stelle: in den *manẓūmāt* des in Syrien sehr beliebten Dichters Amīn Alǧindī Alḥimṣī, ed. Bairut 1883 findet sich S. 61 ein Lied mit der Überschrift: قد الهودلي „nach der Weise von *alhaudali*". Dieses Lied Alǧindīs ist metrisch vollkommen korrekt gebaut nach dem Versmass ⏑ ⏑ – ⏑ – ⏑ ⏑ – ⏑ –, also einer Art des *kāmil*, und das ist sicher auch das ursprüngliche Versmass der Vorlage Alǧindīs, des alten *jahwēdali*-Liedes, wenn auch dieses Versmass heute insofern verwischt ist, als ⏑ ⏑ – regelmässig durch – – ersetzt ist, auch an den Stellen, wo ⏑ ⏑ – völlig korrekt wäre, wie in *jāchaiji ḥumrachdūdahā* Wetzst. Str. 2, V. 3 für *jāchaiji ḥumra chudūdahā*.

---

1) Nur dass dort in Halbvers 2 durch Umstellung von بالله und لس das Versmass gestört ist; denn *waǧirāḥ* (so war zu schreiben!) *billah las jan* geht nicht für – ⏑ – – – ⏑ –, wohl aber *waǧirāḥ las billā jan*.

Der Bau der Strophen ist einfach: jedes *daur* hat vier Verse der Form – – ⏑ – – – – ⏑ ⏑ –. Vers 4 zeigt den Gemeinreim, Vers 1—3 einen Sonderreim. Den Gemeinreim haben auch die beiden Verse gleicher Form, aus denen das *maṭla'* oder die *redde* besteht. Der erste Name entspricht etwa unserm „Anhub", der andere dem „Kehrreim". Daneben heisst dieser Teil des Gedichtes auch *lāzime*. So hat Wetzstein über seiner Niederschrift: المُطْلِع وهو اللازمه ايضا. Über dieses *muṭli'* hat sich schon Dozy geäussert (Suppl. II, 55 b) und gewiss richtig: „c'est peut-être la prononciation syrienne, mais elle est mauvaise"[1]). Sicher ist beim gemeinen Volk weder *muṭli'* (*maṭla'*) noch *lāzime* üblich, sondern nur *redde*. So heisst es in der Beschreibung der Hochzeitsgebräuche *qiṣṣat 'āl* S. 79: والقوال يترنم فى هذا المقال على نقر الدف وحوله جمع غفير يردون عليه على القرّادى وهو يقول. Es folgt dann das Lied von der Art *qurrādī* (fehlt in den Wbb.) mit der Überschrift über dem ersten Verspaar: الرده يقولها الجميع[2]). Der bessern Übersicht halber sind die *redde*'s der verschiedenen Fassungen in der „Übersetzung und Erklärung" zusammengestellt.

Muntahā.

redde 1: *jahwēdalī jahwēdalī — 'aššām lahauwil winzalī*
redde 2: *jahwēdalī jahwēdalī — nārak walā ǧinnet helī*
redde 3: *jahwēdalī jahwēdalī — allah 'ala aulād ilḥarām — kēf ilmḥabbi tinsalī*
Str. 1: *jā wēlī wēlī ǧūdhā — mnil'ain mellit ǧūdhā*
lō tšūf ḥumr chdūdhā — tuffāḥ iššāmissukkarī
Str. 2: *jā wēlī wēlī mā lefū — waḥbāb albi mā lefū*
nidrin 'alēja win lefū — lazaijinak jā menzilī.

---

1) In der von MM angegebenen Bedeutung: المَطْلَع عند اهل لبنان القطعة من منظوماتهم التى يسمّونها بالمُعنّى ist mir *maṭla'* nicht vorgekommen. Das *mu'annā*, über welches Dozy nur die Stelle in MM giebt, ist erwähnt *qiṣṣat 'āl* S. 35: الاغانى المعروفة بالمعنّى والقرادى; ebenda S. 61 f. sind eine Anzahl *mu'annā*-Strophen mitgeteilt, wie sie bei Hochzeiten gesungen werden.

2) Ein drolliges Missverständnis findet sich in Bouriant, Chansons populaires arabes (Paris 1893): da ist S. 157 Z. 10 ردد, das dort offenbar musikalische Anweisung sein soll, als Teil des Liedes betrachtet, ähnlich wie S. 157 Z. 14 eine Randnotiz „جناس" sich in die Verse verirrt hat und dort Unheil stiftet Ein Wunder ist das freilich nicht; denn der Herausgeber hat von den Gesetzen des chanson populaire keine Ahnung.

Str. 3: *jā wēli wēlī simsima — aklī waširbī simsima*
jā ṭēr illi bissema — sellim ʿala dīrit helī

Str. 4: *jā wēl wēlī rāḥ šemāl — ʿaʾlī uzihni rāḥ šemāl*
allah jeḍirrak jā zemān — aḥramtanī šaufit helī

Str. 5: *jā wēl wēlī minnẹhā — aktar belāji minnẹhā*
ḍiḥkit wabaijan sinnẹhā — imm ilʿujūn mudebbeli

Str. 6: *jā wēli wēlī mnilʾameḥ — šū ʿallamak bedr ilʾameḥ*
lau saṭṭaḥūni[1]) *ʿaddebeḥ — mabfūt ḥabībilauwalī*

Str. 7: *jā wēli wēlī marmara — aklī waširbī marmara*
miskīn illi mā lō mara — jnām bilferši daḥkeli

Str. 8: *jā wēli wēlī sāriḥa — wiǧmāl abūja sāriḥa*
maḥla ljālimbāriḥa — tišfi ʿalīl ilmubtelī

Str. 9: *jā wēli wēlī mnizzebīb — aklī waširbī mnizzebīb*
miskīn illi mā lō ḥabīb — bīnām bilferši daḥkeli

Str. 10: *jā wēli wēlī gassito — šaʿraṭṭawīl ugaṣṣito*
rāḥit labūhā uwaṣṣito — šājib mā rīdo ǧōz ilī.

Sursock.

Die Kehrreime:

١) يا جويد لى يا جويد لى . علشام لاحـول وانزل[2])

٢) يا جويد لى يا جويد لى . نـارك ولا جنـتها لى

٣) يا جويد لى يا جويد لى . الـلـه يعين المبتـلى

Die Strophen:

١) يا ويل ويلى مـن العنب . اصل الحلاوه من العنب

شو هلزمان اللى انقلب . عـلى عشيرى الاولـى

٢) يا ويل ويلى مـن البنات . اكثر بكاى من البنات

يـا ريقـهـم سكر نـبات . يـشفى عـليـل مبـتـلِ

٣) يـا ويـل ويـلى مـنـهـا . اكثر بـكـاى مـنـهـا

راحـت لابـوهـا وامـهـا . شايب مـا ريدو زوج لـى

٤) يـا ويـل ويـلى سارحـه . وجـمـال ابـو سـارجـه

يا محلا لـيـلـة مبـارحـه . تـشـفـى العليل المبتلِ

1) Var. *maddadīni.*

2) Darüber mit kleineren Buchstaben: يا هويدلى يا هويدلى

٥) يا ويل ويلى مرمره . اكلى وشربى مرمره
يا ويل للما لوش مره . يعيش عيشه مبهدلِ
٦) يا ويل ويلى شو بقا . من العمر بالله شو بقا
قضيت عمرى بعذقه . كرمال عيون الذُبَلِ

Abela.

اللازمه يا هويدلى يا هويدلى . علشام حول وانزلى
١) يا ويلى ويلى مَرْمَرَهْ . أَكْلى وشُربى مَرْمَرَهْ
مسكين يلى ما لُو مَرَّهْ . ينام نومى مبهدلى
٢) يا ويلى ويلى قَصّتُهْ . شعر الطويل وقصّتُهْ
راحت لابوها وصّتُهْ . شايب ما بريده زوج لى
٣) يا ويلى ويلى من العنب . اكلى وشربى من العنب
شو ها ألزمان يلى انقلب . بنت الحرام سبّت ابى

Bairut.

redde: *jahwēdali jahwēdali — mathūmi ʿindallāh beri*

Str. 1: *jā wail wailli marmara — akli weširbi marmara*
jā dillak jā mā lak mara[1]) *— bitnām naumimbahdala*[2])

Str. 2: *ja wail wailli aṣṣito — šaʿraṭṭauwīl uʾaṣṣito*
rāḥit labaija[3]) *waṣṣito — šājib mā rīduš*[4]) *ǧauz ili*

Str. 3: *jā wail waili mnilbenāt — akli weširbi bilbenāt*
aṭʿit ṭaʿm abūha lilbenāt — jā wail waili marmara

Str. 4: *jā waili waili šifto — ana biʿaini šifto*
chadd ilmelīḥ kašafto — ʿalbēt waʾana ǧāji

Str. 5: *wiššājib ḍarbit šibbo — albi mā ʿād jeḥibbo*
rūḥu lilbīr udibbo — tiṣbaḥ īdo maksūra.

Text und Übersetzung Wetzsteins.

„Das Volkslied von der Hōdeli (Hauranisch).

(المُطْلِع وهو اللازمه ايضًا)

يا هُوَيدَلى يا هُوَيدَلى نارك ولا جَنَّةْ هَلى

1) Var. *jā dillilli mā lo mara.* 2) Var. *winām naum ilbehdele.*
3) Var. *liabūha.* 4) Var. *rīdo.*

O meine Hwēdil, die Hölle mit dir und nicht das Paradies mit meiner Familie.

دور

١) يا وَيلُ أُو ويلى[1] صابنَى وَبْرَاس رَدْنُهْ صَابنى
نَشَرْتَ أَبوى آلْ جَابَنى وَتْبِعْت ابُو خَدًّا طَرِى
(اللازمه)

1. O wehe, mit der Spitze des Ärmels traf sie mich, ich verliess meinen Vater, der mich erzeugt, und folgte der Weichwangigen. (O wehe d. h. wie tief bin ich ins Herz getroffen.)

دور

٢) يا ويلُ وَيْلى جونَها عل عَيْن تَرّوى جُونَها
يا خَيّ حُمْرَ خْدُودَها مِشْمُش عَلْ أُمّه[2] مُسْتَوِى
(اللازمه)

2. O wehe, sie füllte den Schlauch an der Quelle; Bruder, ihre roten Wangen sind auf dem Baum gereifte Aprikosen (d. h. lebhaft rot).

دور

٣) يا وَيْلُ أَويلى[3] لو سَطَا مثل الحرامى لو سَطَا
يَوْمًا قَصَبْت مْوَسَّطَا ضِحْكَتْ ولا زِعْلَت عَلَى

3. O wehe, wenn sie mich in der Nacht wie ein Dieb überfiele. Einst umfing ich ihre Taille; sie lachte und zürnte mir nicht (قبص = قصب).

دور

٤) يا ويلُ ويلى مَرْفَعُه بيدى لَرْفَّعُه وَرَفْعُه
بين الوسايد لَاجْضَعُه وَعَاشِرُه وَسْلَا قَبلى
(اللازمه)

4. O wehe, wie schlank ist sie, mit meiner Hand konnte ich sie hoch in die Höhe heben. Auf das Bette möchte ich sie legen, mit ihr kosen und meine Familie vergessen. — لَرْفَّعُه etc. sind alles die erste p. fut.

---

1) Darüber: „*wēl-ū-wēlī*".

2) Mit Bleistift richtig ˆ über dem أ nachgetragen.

3) Das أ mit Bleistift hinzugefügt.

دور

٥) يا ويلْ وَيْلي بيدها شوف الأَسَاور بيدها
يومًا قَضَبْتْ نُهيْدَها تَوْه ولا هو مُنْتَلي

5. O wehe, sieh die Spangen an ihrer Hand; einmal fasste ich ihren Busen; er war noch erst im Beginnen und noch nicht voll (نُهَيْد ist Dimin. — منتلي statt ممتلي von ملأ. تَوْه und تَوْبه fem. توْها plur. توْهم bed. s o e b e n, gerade jetzt).

دور

٦) يا ويلْ وَيلي ستَّعش وَأرْخت جَدَايل ستَّعش
دِنْ حَمَلوني عا النَّعش مَاسْلَا عَشيري الأوّلى

man hat noch viele Verse in der Art.

6. O wehe, sechszehn und 16 Zöpfe lässt sie herabhängen und trägt man mich (einst) auf der Bahre, ich werde meine erste Geliebte nicht vergessen.

O weh', o weh mir, sechszehn Jahr
Und sechszehnzöpfig floss ihr Haar
Und birgt mich einst die Todtenbahr',
Mein erstes Lieb vergess' ich nie
Ach Hōdeli,
Die Hölle mit dir, wie schön ist sie!"

Eine gedruckte Mitteilung Wetzsteins aus diesem Liede findet sich in Delitzsch, Kommentar zu Hiob und Hohes Lied S. 437f. (zu HL 4, 3. 6, 7 Granatapfel-Ritz): „Hat das heutige Mädchen acht Flechten, so hängen vier nach hinten und zwei auf jeder Seite des Gesichts herab; doch sieht man nicht selten auch zwölf, wo dann auf jeder Seite drei sind, vgl. ZDMG. 22, S. 94, Anm. 18. Wenn es aber in einem Volksliede, das ich zu Tibnā im Agluner Bezirk Kūrā hörte, heisst:

يا وَيْلي (1)عُمْرهْ ستّ عَشْ
وَأرْخت جدائل ستّ عَشْ

Weh mir, sie hatte sechszehn Jahr!
Und sechszehnzöpfig floss ihr Haar —

so haben wir es entweder mit einer ungewöhnlich koketten Kleinen oder mit einer poetischen Hyperbel zu thun".

1) Am Rande: „wohl سنينة zu lesen".

Übersetzung und Erklärung.

Munt *redde* 1) = S *redde* 1) = Abela *redde*. O mein kleines, sanftes Wesen (*bis*) — nach Damaskus will ich mich wenden und mich dort niederlassen. — V. 1. Über هويدلى bemerkt Wetzstein am Schlusse des Liedes: „هُوَيْدِلِى ist ein weiches, sanftes Mädchen von الهَدَل. Die Form هُوَيْدِل mit ـَ in der letzten Silbe gesprochen, ist Diminutiv; die Maskulinform statt هُوَيْدَلْتِى [هُوَيْدِلَتِى], weil es unanständig ist Frauen zu besingen". Dass هويدلى Maskulinum ist, geht auch aus dem *nārak* Munt *redde* 2) hervor[1]). S hat auch in der Umschrift: „*jā dschweidali* ou *jā hweidali*" und übersetzt: o bon, o bon, prète-moi ton attention; es ist also bei dieser Fassung wohl an *ǧwaijid* + *lī* gedacht. Es dürfte hier ein Beispiel vorliegen, wie ungewohnte Worte durch bequemere, an Bekanntes anklingende ersetzt werden. In den Wbb. scheint هودل, هودلى nicht erwähnt zu werden. Doch wird ein Hodalı genannt, der, ursprünglich ein Steinmetz, durch seine Gesangeskunst grossen Ruhm und viel Geld gewann (s. Agh. 4, 152; danach ist seine Geschichte erzählt von Kremer, Kulturgesch. 1, 43 f.). — V. 2. Das علشام حول bei Abela ist allein die metrisch korrekte Fassung; denn will man nicht eine sehr gezwungene Kürzung *ʿaššām* annehmen, so ergeben die anderen Fassungen *ʿaššāmẹ laḥauwil*, da der Hilfsvokal nach der doppelt geschlossenen Silbe unentbehrlich ist[2]). *ḥauwil* für *uḥauwil* hat in der Sprache dieser Lieder gar kein Bedenken.

Munt *redde* 2) = S *redde* 2) = W *redde*. O mein kleines, sanftes Wesen (*bis*) — lieber die Höllenqualen mit dir (d. i. die mir durch deine Liebe verursacht werden) als das behagliche Leben mit meiner Familie. W übersetzt: „O meine Hwēdil, die Hölle mit dir und nicht das Paradies mit meiner Familie";

---

1) Oft nimmt man an, dass wegen des grammatischen Geschlechtes die angesungene Person als ein Knabe zu denken ist; das ist völlig irrig. الحبيب ist für den Araber **nicht**: der Geliebte, sondern: das geliebte Wesen. Der beste Beweis ist das häufig vorkommende نهودُه, نَهْدُه (z. B. Sef. Mulk 5, 10, V. 3, S. 72). Auch hier wird هويدلى vielmehr „mein Sanftchen" als „mein Sanfter" sein.

2) Siehe das von mir in „Metrum und Rhythmus" S. 185 Gesagte. Es giebt nur sehr wenige sichere Fälle in den Liedern, in denen die Regel verletzt ist; in den meisten wird sich der Vers so herstellen lassen, dass entweder der Hilfsvokal da ist oder die doppelt geschlossene Silbe als einfache erscheint.

nach mündlicher Erklärung W's ist bei *helī* vielmehr an die Ehefrau des Dichters zu denken als an die ganze Familie; die Bezeichnung der Frau durch *ahl* sei beliebt (so auch in Bairut: *kēf ḥāl ahl bētkon* und geradezu *kēf ḥāl bētkon* für: wie geht es Ihrer Frau?). Auch Munt erklärte *walā ǧinnet helī* richtig durch *walā ilǧinni ʿand ahlī; nārak* sei gleich „Feuer deiner Liebe". S's جنتها لي und seine Übersetzung „je préfère ton feu (d'amour) sur ton paradis" zeigen, dass das *helī* für *ahlī*, das auch Munt wohl bekannt war, aber auch von ihr auf meine Frage als der gewöhnlichen Umgangssprache nicht angehörig bezeichnet wurde, im westlichen Syrien schon nicht mehr verstanden wird. Die Form *hel* für *ahl* ist auch in den Liedern der Marjūṭ-Beduinen sehr beliebt; ich habe viele Belege dafür.

Munt *redde* 3). O mein kleines, sanftes Wesen (*bis*) — Gott verfluche die Bösewichter! — Wie wird die Liebe vergessen! — Wegen der Dreizahl der Verse und der Reimlosigkeit des mittleren tritt diese Fassung aus dem Kreise der *redde* heraus und es hat vielmehr den Anschein, als seien V. 2 und 3 der Schluss (V. 3. 4) eines unvollständigen *daur*. Doch wurde mir durchaus versichert, dass diese drei Verse als *redde* gesungen würden. — V. 2 verlangt das VM *allah ʿalūlādilḥarām*, mit Verwandlung von أَوِلاد in أْوِلاد (s. *ʿalummo* zu Munt Str. 1, V. 4). — V. 3 nach VM *ilmuḥabbi*. — S *redde* 1) s. Munt *redde* 1). — S *redde* 2) s. Munt *redde* 2). — S *redde* 3). O mein treffliches Wesen (*bis*) — Gott helfe dem (von Liebeskrankheit) Betroffenen. Das *hawā*, *ʿišq* wird von den Dichtern mit Vorliebe als ein *balā* bezeichnet, mit dem der Verliebte von Gott getroffen wird.

Abela *redde* = Munt *redde* 1).

Bair *redde*. O mein sanftes Wesen (*bis*) — Der Verdächtigte ist bei Gott von Schuld frei. — Fuwāz will den offenbar verdorbenen Text so herstellen: *lmathūmẹ ʿind* u. s. w.; es liege ein *metel*, ein Sprichwort vor. Doch ist *lmathūm* gegen die metrischen Gesetze; so wird zu lesen sein: *mathūmu ʿind* oder *mathŭmuwaʿind*. Der Sinn wäre dann etwa: „ich bin verdächtigt, aber bei Gott bin ich" u. s. w.

W *redde* = Munt *redde* 2.

Munt Str. 1) = W 2). O wehe, wehe mir! ihr Schlauch — Aus der Quelle füllte sie ihren Schlauch — Sähest Du die Röte ihrer Wangen — Wie zuckersüsse Äpfel von Damaskus! — Wetzsteins Übersetzung s. oben S. 184. — V. 1. Die verschiedenen Formen des *wēl* am Anfang jeder Strophe bei W sollen wohl alle nur das *wēl-ū-wēlī* darstellen, das er in Str. 1) darübergeschrieben hat. Es ist jedoch zu bemerken, dass ein *wēl-ū-wēlī* gegen das Versmass ist, das durchgängig die offene Silbe im zweiten Teile des Dijambus *mustafʿilun* festhält. Von Munt glaubte ich bald *wēl*, bald *wēlī* zu hören. S, dessen Redaktion gerade metrisch

Beachtung verdient, hat überall richtig يا ويل ويلي; Abelas يا ويلي ويلي spricht für *wēli* bei Munt mit *i* als Hilfsvokal neben dem *u* W's; doch kann sein erstes ويلي auch als *wēl* + suff. pron. gefasst werden, gleich dem zweiten *wēlī*; denn die Behandlung gerade des *ī* (pron. suff. 1. p.) als kurze Silbe ist schon im alten Zağal sehr häufig. Zu *ğūd* s. ZDMG. 22, 120. — V. 4 bei W: l. *'alummo*, mit Verwandlung des *hamzat qaṭ'* in *hamzat waṣl*, wie sie schon bei Nābigha 7, 1 (*amināli* für أمن آل) vorliegt und im Zağal ganz gewöhnlich ist, wegen des Versmasses, das *'al'ummo* nicht zulässt. — Bei Munt ist in *tuffāḥ iššāmissukkarī* das *iššāmi* gegen das Versmass, doch singt man eben durchaus so, nicht wie korrekt wäre: *tuffāḥe šāmī sukkarī*. Der Sinn ist: Sähest du u. s. w., (so würdest du sagen: das sind ja) zuckersüsse u. s. w.

Munt Str. 2). O wehe, wehe mir! sie kamen nicht (besuchten mich nicht) — Die drei Freunde meines Herzens kamen nicht — Ich thue ein Gelübde, und wenn sie kommen — Dann will ich dich schmücken, mein Heim! — V. 1. *lefū* von dem in der Vulgärsprache so sehr beliebten *lafā bjilfī*, das Landberg Prov 223 11 und 260 7 richtig durch „hanter" erklärt, also gleich تردد الى, ab- und zugehen wohin. Auch die syrischen Beduinen bedienen sich des Wortes gern, und zwar ganz gleichbedeutend mit „kommen", s. Wetzstein ZDMG. 22, 118. 130; Sachau, Arab. Volkslieder 41 (zu *'atāba* 17, 4.) Auch Munt erklärte *lefū* durch *iğū*. — V. 3 *nidrin* stellt hier neben *'alēja* den Nominativ dar. Vgl. *en* als durchgehende Form des *tanwīn* in den Liedern bei Wallin ZDMG. 5, 1 ff.

Munt Str. 3). O wehe, wehe mir! ein Sesamkorn — Mein Essen und mein Trinken ist ein Sesamkorn — O Vogel, der du im Himmel bist — Grüsse mir die Wohnstätten meiner Lieben! — V. 1. 2. So heruntergekommen ist vor Liebesgram der Sänger, dass er von einem einzigen Sesamkorn lebt. *simsima* für *simsimi* wegen des Reimes mit *bissema* V. 3. — V. 3. *jā ṭēr illi bissema* gegen das Versmass, das verlangt: *jā ṭēre jallī bissemā* oder *jā ṭājir illī*.

Munt Str. 4). O wehe, wehe mir! nördlich ging — Nördlich ging mein Sinn und Verstand — Gott verdamme dich, Zeit! — Du hast mich beraubt des Anblicks meiner Lieben. — V. 1. 2. Warum gerade *šemāl* gesagt sei, lasse sich nicht feststellen; vielleicht liege hier ein Anklang daran vor, dass bei den Beduinen *šemāl* geradezu für *telef*, *ḍī'ān* (Verlust) gebraucht werde. So die Originalerklärung. Gewiss ist *šemāl* nicht willkürlich genommen;

der Norden ist die linke Seite für den nach vorn (d. i. Osten, hebr. *qedem*) Gerichteten, und damit die unglückliche, wie das rechts Gelegene das Glückliche ist (vgl. *aljaman, jumn*).

Munt Str. 5) = S 3). O wehe, wehe mir! ach über sie! — Mein meistes Leid (S Weinen) kommt von ihr. — Sie lachte und ihre Zähne zeigten sich — Die mit den Schmachtaugen (S: Sie ging zu ihrem Vater und ihrer Mutter — „Einen Graukopf will ich mir nicht zum Manne"). — V. 1. 2 hat S *minha*, das metrisch auch zulässig, wenn man Katalexis annimmt (⏑ – – – für – – ⏑ ⏑ –). — V. 3. 4 bei Sursock ähnlich den V. 3. 4 von Munt Str. 10; da bei Sursock Munt Str. 10 fehlt, so ist die Verwendung der VV. 3. 4 von Str. 10 und Anpassung des V. 3 an den Reim von V. 1. 2 hier wohl erklärlich. — V. 4 *il'ujūn mudebbeli:* so, gegen den Sprachgebrauch; man erwartet *il 'ujūn iddubbali;* vgl. zu S Str. 6; مُدَبَّل fehlt bei Dozy in dieser Bedeutung.

Munt Str. 6). O wehe, wehe mir! ach, über das Getreide! — Was hat dich denn das Getreidesäen gelehrt? — Streckten sie mich auch zum Schlachten aus — Ich lass doch nicht mein erstes Lieb! — Die Situation ist, nach der Originalerklärung, dass der Liebende die Geliebte bei der Landarbeit findet, und sich beklagt, dass sie mit dem Getreide beschäftigt sei und keine Zeit für ihn habe. — V. 3. 4 Zum Gedanken vgl. Nr. 3, Str. 3.

Munt Str. 7) = S Str. 5) = Abela Str. 1) = Bair Str. 1). O wehe, wehe mir! Bitterkeit! — Mein Essen und mein Trinken ist Bitterkeit! — Der Ärmste, der keine Frau hat — Er schläft im Bett, indem er sich hin und her wirft. — V. 1 *marmara* hier gewiss Maṣdar zu مَرْمَرَ bei MM: والعامّة تقول مرمرَ الشيء اى صار مُرًّا; das Wort ist also in dieser Bedeutung durch diesen, in ganz Syrien bei Alt und Jung bekannten Vers gesichert. — V. 3 bei Munt und Abela mit grobem Verstoss gegen das Versmass: *miskīn illi* und *miskīn jalli* durchaus – – – –, während nur – – ⏑ ⏑ zulässig ist; ebenso fehlerhaft auch Bairut. Hier hat der Beduine S's eine vorzügliche Variante: *jā wēlẹ lilmālōš mara*, dessen *il* für *illi* durchaus dem syrischen Sprachgebrauch angemessen ist. — V. 4 *bīnām bilferši* gegen das VM.; auch mit dem *daḥkeli*, das durch *derkele*[1]) erklärt wurde, steht Munt allein; der gewöhnliche Schluss ist

---

1) Wetzstein bestätigt die von Dozy gegebene Bedeutung „rouler", für die er als Beispiel das Sprichwort hat: طَبْطَبَه فى السوق دركله فى البيت, d. h. auf die Schulter klopfen auf dem Markt, herauskollern (herauswerfen) zu Hause (von dem Juden, welcher den, der ihm den Besuch seiner hübschen Frau ankündigt, auf der Strasse freundlich auf die Schulter klopft, nachher aber, wenn er sich sehen lässt, herauswirft). Ich hörte in Bairut nur das von MM als „häufiger" bezeichnete *darkab*, so dass die Worte sich als ost- und westsyrisch

wie bei Abela: *jenām naumimbahdali* oder wie bei S: *je'īš 'aišambahdali*, wo das derbere *jenām* offenbar abgeschwächt ist; über *bahdal* und *bahdala* s. Landberg Prov. nach Index, wozu jedoch zu bemerken, dass die Erklärung in MM: بهدل فلانا عامله بما يحطّ شأنه واخجله der in Syrien üblichen Anwendung des Wortes näher kommt als L's injurier, maltraiter; hier hat das Part. den Sinn: elend, verachtet, verächtlich, lächerlich. — Die Varianten in Bair Str. 1 bieten keine Schwierigkeit; *dill* ist ذُلّ, das in der Verbindung mit dem Pron. suff. für: „Ach über mich, dich u. s. w. Armen" in Syrien sehr gebräuchlich ist, besonders bei den Frauen, die bei dem geringsten Anlass *jā dillī* schreien.

Munt Str. 8) = S 4). O wehe, wehe mir! sie zieht auf die Weide — Die Kameele ihres Vaters ziehen auf die Weide — Wie süss waren die letzten Nächte! — Sie heilten den von Liebesleid betroffenen Kranken. — V. 1. Das و, das in beiden Redaktionen V. 2 von V. 1 trennt, lässt hier an Anschluss des *sāriḥa* in V. 1 an das *wēlī* denken, so dass etwa *ana* zu ergänzen ist; so übersetzt auch S: „O malhuer de mes malheurs, je suis courante dans la campagne". Doch spricht dagegen, dass in allen anderen Strophen der Sprechende offenbar als der Liebende gedacht ist, der unmöglich von sich sagen kann: *sāriḥa*; auch an eine Wechselrede ist hier nicht zu denken. Deshalb ist in der Übersetzung der anderen Auffassung der Vorzug gegeben, die von Fuwāz vertreten wurde, zu *sāriḥa* sei *hije* zu ergänzen und statt *abūja: abūha* zu lesen. Sursock, bei dem im arabischen Text das Pron. ausgefallen ist, hat in der Umschrift *abūja* wie Munt. — V. 3. Das Versmass verlangt *maḥlā lijālimb.;* S's *jā maḥla lailatmbāriḥa* ist in sofern nicht gegen das Versmass, als Verkürzung des *ā* sehr häufig ist; doch ist an *tmb* in *lailatmb* Anstoss zu nehmen. — V. 4 S's *el'alīl* korrekter als das *'alīl* bei Munt mit der bekannten vulgären Fortlassung des Artikels; man ist versucht als ursprüngliche Fassung zu vermuten *tišfi ghalīl* (vgl. das bekannte Werk *šifā' alghalīl* von *Alchafāǧī*).

Munt Str. 9). O wehe, wehe mir! über die Rosinen! — Mein Essen und mein Trinken ist von den Rosinen — der Ärmste, der kein Liebchen hat — Er schläft im Bett, in dem er sich hin und her wirft. — Zu V. 3 und 4 ist das Gleiche zu bemerken, wie

---

zu scheiden scheinen. Für *darkab* finde ich in einem Sammelheft des Šēch Jūsuf Alasīr (Nr. 42 meiner Handschriftensammlung) folgendes Sprichwort als Beleg: تدركب الخرا عند الشخاخ قال له مرحبا يا قرضاش, was etwa herauskommt auf: „Gleich und gleich gesellt sich gern".

bei Str. 7. Bei S fehlt ebenso wie bei Abela, diese Strophe, die ja nur eine Variation von Str. 7 ist.

Munt Str. 10) = Abela Str. 3) = Bair Str. 2). O wehe, wehe mir! sie hat es abgeschnitten — Ihr langes Haar, sie hat es abgeschnitten — Sie ging zu ihrem Vater und drang in ihn — „Einen Graukopf will ich mir nicht zum Mann". — V. 2 Trotz Abelas شعر ist sicher in *šaʿraṭṭawīl* شعرها الطويل zu sehen, wie auch Munt erklärte. — V. 3. Das *u* in *uwaṣṣito* gegen das VM, wenn man nicht lesen will *labūhauwaṣṣito*, was zulässig ist. — V. 4. vgl. zu Str. 5. Der *šājib* und die Abneigung des Mädchens gegen ihn kommt in den Liedern oft vor; vgl. Nr. 3 Bair Str. 4). — Nach Abela und Sursock ist *zōǧe lī* zu schreiben; näher liegt wohl *ǧōzilī* mit vulgärem *'ili* für لى, dessen *hamza* am Anfang in der Verbindung fortgefallen ist.

S Str. 1) = Abela 3). O wehe, wehe mir! über die Weintrauben — Die Hauptsüssigkeit kommt (mein Essen und mein Trinken ist) von den Weintrauben — Was ist das für eine Zeit, die hereinbrach — Für mein erstes Liebchen! — Zu V. 1. 2 vgl. Munt Str. 7 und 9. — V. 3 ist bei Abela mit Rücksicht auf die Abweichung in V. 4 etwas anders zu übersetzen, etwa: Was ist das für eine Zeit, die sich gewendet hat! — V. 4 bei Abela: Das Teufelsmädchen hat mir den Vater verflucht. Eine der beliebtesten Beleidigungen in Syrien ist die durch Verfluchen des Vaters und der Religion (letzteres können sich Juden und Christen gegen Muslims nur mit Lebensgefahr gestatten), mit den Worten *jilʿan abūk, jilʿan dīnak*; das Aussprechen dieser Formeln heisst *sabb* (*el'ab, eddīn*).

S Str. 2) = Bair. Str. 3). O wehe, wehe mir! über die Mädchen! — Mein meistes Weinen ist von den Mädchen — Ihr Speichel ist Rohrzucker — Er heilt einen von Liebesleid betroffenen Kranken. — Zu V. 2 vgl. Str. 5) V. 2. — V. 3 der Preis des Speichels bei den Dichtern ist bekannt. — *sukkar nebāt* hier offenbar, um besonders guten Zucker zu bezeichnen. — Zu عليل مبتل vgl. العليل المبتل S Str. 8, V. 4. Die Fassung dieser Strophe in Bair. ist sehr verdorben. V. 3 ist metrisch nicht herzustellen und hat keinen Sinn.

S Str. 3) = Munt Str. 5). — S Str. 4) = Munt Str. 8). — S Str. 5) = Munt Str. 7).

S Str. 6). O wehe, wehe mir! was blieb! — Vom Leben, bei Gott, was blieb! — Ich brachte mein Leben hin in Schmach — den Schmachtaugen zu Liebe. — V. 1 بقا; als Verbum sonst meist *biqi*, während *baqa* erstarrtes Adverbium ist: endlich, noch. — V. 3 عذقه in der hier vorliegenden Anwendung scheint in den Wbb. noch zu fehlen; es kann nur zu عذق فلانًا بشرٍّ او قبيح رماه

وسمهُ به حتى عُرِف به كأنهُ جعلهُ لهُ علامةً gestellt werden und würde hier in der daraus zu entnehmenden Bedeutung: Brandmarkung, Schmach recht gut passen. S umschreibt *b'azaḳa.* — V. 4 *kurmāl* ist schon besprochen von Landberg Prov. S. 22. Dazu zu stellen ist das in Syrien sehr beliebte *'u'bāl* (عُقْبال), das aus عُقْبَى لِ entstanden ist und mit folgendem Nomen bedeutet: „möge es dem . . . auch so gehen! möge er auch solches Glück haben!“ — الذُبَل: richtiger الذُبَّل; *ḏubbal*, vulg. *dubbal*, ist der korrekte Plural zu ذابلة, das ein besonders beliebtes Beiwort des Auges als des schmachtenden ist; so z. B. العيون الذبّل الكُسَّر Tantawi S. 186 med.

Abela Str. 1) = Munt Str. 7). — Str. 2) = Munt Str. 10). — Str. 3) = S Str. 1).

Bair Str. 1) = Munt Str. 7). — Str. 2 = Munt Str. 10). — Str. 3 = S Str. 2). —

Bair Str. 4). O wehe, wehe mir! ich hab' ihn gesehn — Mit meinem Auge habe ich ihn gesehn — Die Wange des Hübschen hab' ich enthüllt — während ich nach Haus eilte. — V. 4 ist metrisch nicht korrekt. Es wurde vorgeschlagen, statt *ǧāji : muherweli* zu lesen; doch ist dann der Sprechende als ein Mädchen anzusehen, und das verträgt sich kaum mit V. 3.

Bair Str. 5). Der Graukopf, zum Teufel seine Grauköpfigkeit! — Mein Herz liebt ihn nicht mehr — Ich geh' und schmeiss' ihn in den Brunnen — Da bricht er sich den Arm. — V. 1. Sehr auffällig ist das *šibbo*, das durch den Reim gesichert ist, und hier die Bedeutung von *šēbo* haben muss. — *ḍarbit šibbo* kann hier wohl nur sein: *jiḍrab šibbo*, mit sehr merkwürdiger Anwendung des Verbum *ḍarab* in dem in Syrien sonst nicht üblichen Passiv; man sagt ganz allgemein: *tiḍrab*, fem. *tiḍrabī*, mögest du getroffen werden! das ist gewiss = تُضْرَب, تُضْرَبِى. — V. 3 wird herzustellen sein: *ǧibō labīr*, ich bringe ihn zu einem Brunnen. — *dibbo* wird erklärt durch *zuṭṭo*; زَطّ werfen mit Heftigkeit, schmeissen; fehlt, scheint es, in allen Wbb.; s. m. Sprachf. S. 346. — V. 4 lies *utiṣbaḥīdomkesseri*, das ist dem Versmass und Reim angemessen.

Nr. 2.

In Bairut zeichnete ich nach dem Diktat verschiedener Personen sieben Strophen eines Liedes auf, dessen Eingangsstrophe und zugleich *redde* gewöhnlich so vorgetragen wurde:

haihāt mōl il'arab 'aini jā lubnaija
jā bīḍ lā tirḥalu ḍallu ḥauwalaija.

Dieses Lied hat Abela mit 2 *redde* und 7 *daur*, Sursock, unter der Überschrift „chanté par un homme à Zahlé, جهاركاه“, mit 1 *redde* und 7 *daur*. Am 2. Mai 1896 schrieb ich es nach Diktat der Damascenerin Muntaha mit 5 *redde* und 7 Strophen nieder. Man sieht, das Lied ist in verschiedenen Gegenden Syriens wohl bekannt und es ist nicht der geringste Zweifel, dass es in Jaffa und Jerusalem, Tripolis, Lattakia und Aleppo ebenso gern gesungen wird wie in Saida, Bairut und Damaskus. Trotzdem scheint bisher nur an einer einzigen Stelle eine, nicht sehr ausgiebige, doch recht beachtenswerte Nachricht darüber vorzuliegen. In einer von Wetzstein gehörten Strophe kommt als Name eines Brunnens oder einer Quelle *ḥōba* vor, und das gab dem ausgezeichneten Glossator zu Delitzschs Kommentaren zu folgender Anmerkung zu חוֹבָה Gen. 14, 15[1]) Veranlassung (Komm. Gen. 1872, S. 561 f.): „Im Menâḍir-Lande (بلاد المناضر)[2]), d. h. in den Ortschaften östlich von Ḥasiâ und Ḥimṣ (Emesa), also in Ḳarjetên, Tedmor, Erek, Sachna, Ruṣâfa u. A. hat man eine eigene Art kurzer Gesänge, welche Muwêlîja (المُوَيْلِيَّة) heisst und unter der in dortiger Gegend nomadisierenden, gesang- und thatenreichen, namentlich aber durch den Seelenadel ihrer Weiber berühmten kleinen Völkerschaft der Môlâ oder Mawâlî (wovon das nom. rel. u. unit. Muwêlî, fem. Muwêlîja) entstanden ist. Es besteht gleich dem bekannteren Mauwâl und dem 'Atâbâ aus einer vierzeiligen Strophe und hat, wie das Tauśîḥ, einen zweizeiligen Anhub (مُطْلَع), welcher mit der vierten Strophenzeile reimt und unverändert also lautet:

هَيْهات مَوْلى المَوْلى نَخْلَ المُوَيْلِيَّة
ضَرْب الخَناجِر ولا حُكْم النَذْل[3]) بِيَّهْ

Wer bringt uns den Môlâ Gottes? Ich beschwöre die Muwelitin! Lieber Dolchstösse, als dass ein Niedriggesinnter mir gebiete.[4])

---

1) Die übliche Gleichstellung dieses *ḥōbāh* mit *alqābūn* bei Damaskus (unklar ist Bäd[3] 341) ist höchst zweifelhaft.

2) W. Handex. am R.: „so benannt von den vielen militärischen Wachposten — *manāẓir* —, welche zur Zeit des Kalifats in dieser dem Einfluss der Oströmer ausgesetzten Grenzprovinz bestanden“.

3) Im Handex. ist das *ḏ* in *d* korrigiert. In der That kennt die Sprechsprache nur *nedl*. Vgl. Abela Str. 3).

4) Vgl. Bair *redde* 2).

Im Jahre 1860 besuchte mich einige Male der Scheich von Ḳarjetên im Interesse seines damals von der Regierung geächteten Schwiegersohnes[1] Da"âs (دَعّاس) el-Gêrûdî. Einmal brachte er den Chaṭîb von Ḳarjetên mit, dessen Gesang und Liederreichtum seine Intervention unterstützen sollte, und bei dieser Gelegenheit schrieb ich mir eine Anzahl solcher Strophen nieder. Eine lautet:

وش ريمة الفارعة ورَدَتْ على حَوْبَه
واشوف ضَعْن البدو متفرّق بالشَوْبَه
تُفّاحَ يَدْ مُنْتَهِى بصَدْيِر عَدُّوبَه
هَلْ جائبينَهْ جَلَبْ تُجّار شاميّه

Wer ist die stolze Gazelle, welche zur Tränke geht nach Ḥôba,
Während ich den Wanderzug der Nomaden zerstreut in der Sonnen-
Äpfel sind es, was auf 'Addûbas Brust gereift, [glut sehe?
Und die sie fernher brachten sind Damascener Händler,

d. h. die Reize der zum Ḥôba-Brunnen[2]) gehenden 'Addûba (Caritativ des Eigennamens عَذاب „Herzenspein") gleichen mehr denen einer Städterin als denen einer Nomadin."

Gewiss, die Angaben Wetzsteins verdienen hohe Beachtung. Immerhin scheint das *muwailije* seiner *redde*, selbst wenn es wirklich hier gleich „Muweilitin" ist, nicht notwendig auf die „Entstehung" dieser Liedart unter den Mawālī-Arabern hinzuweisen. Ich vermute, dass hier ein sehr altes Lied erhalten ist, das ja unter den Mawālī-Arabern besonders beliebt sein mag, gewiss aber zu allen Zeiten auch in Damascus und andern Orten Syriens gesungen wurde. Zu bemerken ist, dass es durchgängig das reinste *basīṭ* (*mustaf'ilun fā'ilun mustaf'ilun fa'lun*) aufweist, und dass Verstösse gegen dieses Versmass nur auf schlechte Tradition zurückgehen. So ist das هَيْهات مَوْلى المَوْلى, das schon in der Übersetzung sehr befremdlich ist — was soll man sich unter dem „Mōlā Gottes" denken?[3]) — und das unmöglich – – ⏑ – – ⏑ – skandirt werden kann, eine arge Verstümmelung des oben als gewöhnliche Form der *redde* in Bairut angeführten *haihāt mōl il-'arab*, das wohl nicht zu übersetzen ist: „wer bringt uns den Herrn

---

1) W. Handex. am R.: „des Bašbuzuk-Agās".

2) Im Handex. korrigiert in „Quelle".

3) W. will nach mündlicher Mitteilung bei dem ersten *mōlā* an „Knecht" mit Anspielung auf *mōlā* als Name des Stammes (s. oben) denken. Eher wäre wohl, wenn man die Lesart durchaus erklären will — mir scheint nur Verstümmelung durch einen ungeschickten Tradenten vorzuliegen — an „Herr des Mōlā-Stammes" zu denken, mit Ersetzung des allgemeinen *il 'arab*, die Beduinen, durch diesen Namen.

der Araber (Beduinen)", sondern: „Fern ist das Ziel, o Herr der Araber". Schlechte Tradition ist auch das متفرق in V. 2 der von W mitgeteilten Strophe.

Noch muss ich erwähnen, dass diese Liedart offenbar gemeint ist in folgender Stelle *qiṣṣat ʿāl* S. 35: ويغنون اغانى مختلفة منها على الميجانا ومنها على المولية ومنها على هلا بالواردا d. i. „und man singt (bei den Hochzeitfeierlichkeiten) verschiedene Lieder, manche nach dem *miǧānā*, manche nach dem *mōlaija*, andere endlich nach *halā bilwāridā*[1])".

Ich gebe nun zunächst wieder die Niederschrift nach Muntaha, dann die Fassungen bei Sursock und bei Abela; endlich meine Bairuter Aufzeichnungen und die Niederschrift des Schēch Jūsuf Al'āsīr, welche den Vermerk trägt: „Dieses Gedicht, welches ursprünglich von den Beduinen stammt, ist allgemein bekannt; aufgezeichnet von Sch. Jusuf d. 22. 3. 80".

Muntaha.

redde 1: *hāt jābuzzilef ʿaini jāmūlaija*
bēnī ubēnak ǧebel ubḥūr umoija

redde 2: *halulululaija ʿaini jāmūlaija*
ǧisr elḥadīd inbara min dōs riǧlaija

redde 3: *hāt jābuzzilef ʿaini jāmūlaija*
jā nār albi išʿili wišwi laḥm naija

redde 4: *hāt jābuzzilef ʿaini jāmūlaija*
jā demʿ ʿaini nzili usʾizzeraʿ moija

redde 5: *hāt jābuzzilef ʿaini jāmūlaija*
ṣafṣāf lā tisthī širšak ʿalalmoija

Str. 1: *limma nawu ʿassefer mā šift biʿujūnī*
wissinn jidḥak lihom widdemʿ biʿujūnī
jā rēt mā ʿariftehom ulā auḥašūnī
jā rabbī tibʿat ṣabr liʾalbi waʿainēja

Str. 2: *tʾūl jā rabbī tʾūl jā rabbī*
rmētanī bilhawa tirmi maʿi ḥibbi
wiṭhīn mā ʿandana burghul ulā ḥabbi
mnissemen jā buzzilef mā jiltaʾā ūʾije

1) d. h. nach dem durch die Vorlesungen Wetzsteins schon seit 30 Jahren bekannten *ʿatābā*, hier nach dem Anfang einer Strophe benannt, die im Libanon besonders beliebt zu sein scheint. Das VM aller *ʿatābās* ist ⏑ – – – – ⏑ – – – – ⏑ – –. Von einer „katalektischen Form des *raǧaz*" (Sachau, Ar. Volksl. 18) ist nicht die Rede. In der Sammlung Sursock (Nr. 3 S. 4) findet sich هلا بالوارده als Anfang von zwei Leitversen (*maṭlaʿ*) vor drei *ʿatābā*-Strophen. Eine vom Herausgeber nicht erkannte *ʿatābā*-Strophe ist auch Landberg Arab. 3, 30 Anm., wo der Text zu emendiren ist. Abela hat 10 *ʿatābā*-Strophen. Ich selbst habe ca. 15 *ʿatābā*-Strophen notiert.

Str. 3: *wit'ūl haddūli wit'ūl haddūli*
'ašra ṯjūr elghirb 'alburǧ haddūli
lau addamūni lilḥukm wal'askar widdōli
mā ḥill 'an 'išretak ja nūr 'ainaija

Str. 4: *wit'ūl jā 'ammō wit'ūl jā 'ammō*
ettimm chātim deheb subḥān man lemmo
halli jāchud rīmtī jā demmi jā demmo
ana biḍahr alfaras bīdi tatarīje

Str. 5: *jammi ghaṭalabjaḍ jammi ghaṭalabjaḍ*
min jōm fir' elwilif mā šift jōm abjaḍ
jā chiḍr jā bul'abbās jā bul'alam labjaḍ
ridd ilwilif 'alwilif abl ilghurūbīja

Str. 6: *jā bintī jamda'da'a jā dem il'irāfe*[1])
sājig 'alēk ennebi lat'āširī chlāfi
entī tnāmī bilhena bifrāšẹ walḥāfi
u'ana atalni elbereḍ biṭā' el'abāje

Str. 7: *ballah ifršūlī ennefẹl bilward ghaṭṭūni*
ana ṭarīḥ essumr lilbīḍ waddūni
wissumr jā munjati wilbīḍ ja'jūni
issumr luthalhelū ghizlān berrīja

Sursock.

Der Kehrreim.

هلّلى وعيونى يا مولىّ
الله اكبر على من زغزغ النيه

Die Strophen.

١) وتقول من مثلى وتقول من مثلى
فسطان لاجل الغوا يا صاحبى هات لى
طلبت منها الوصال وزرار حلتلى
قالت وصالك على راسى وعينىّ

٢) وتقول يا ربى وتقول يا ربى
رميتنى بالهوا يرمى معى حبى
برغل ما عندنا طحين ولا حبه
عندنا شوية لبن نعمل لبنيه

---

1) Var. *erra'āfe.*

٣) وتقول صابونى وتقول صابونى
مرّو على العدا وبالعين صابونى
لو قطعم لحمى شقف ولواح صابونى
ما بحيد عن عشرتك يا نور عينىّ

٤) يا مارقه علنهر اسقينى بحفناتك
مانى قتيل العطش قصدى محاكاتك
يا ربى نسمة هوا تزيح لثماتك
ومتّع فيك النظر يا نور عينىّ

٥) ما حلا هوا بيتكم ما احلا قعودى فيه
لوما هوى بنتكم ايش لى كان غرض فيه
ان كان الهوا باللحم لاقطعه وارميه
الا الهوا بالعظم شو طالع بايدىّ

٦) وان كان كحلك رمد لحطه بعيونى
عينى تطيق الرمد عينك تسلم لىّ

٧) حلفت بنت امير العرب عالطبل لا ترقص
الا بنوبه عجم وبدله خراسانيّه

Bairut.[1])

r e d d e 1: *haihāt mōl il'arab 'aini jā lubnaija*
jā bīḍ lā tirḥalu ḍallu ḥauwalaija

r e d d e 2: *hait jābuzzäläf jamzällif 'alaija*
ḍarb ulchanāǧir walā ḥukm irredi fīja

r e d d e 3: *hait jā mōl il'arab 'aini jā lubnaija*
baini wabainak ǧabal waš vaṣṣalak laija[2])

Str. 1: *wit'ūl ṣābūni wit'ūl ṣābūni*
marrū 'alējil'ida webil'ain ṣābūni
lau[3]) *'aṭṭa'ūni ši''af wilwāḥ ṣābūni*
mabḥīd 'an 'išretak jā nūr 'ainaija[4])

---

1) Den Text Abelas, der hier folgen sollte, siehe S. 212 f.
2) Var. *wabḥūr wamwaija.*
3) Var. *lū.*
4) Var. s. zu S Str. 3.

Str. 2: *laṭla' 'ala rās iğğebel wišrif 'alalwādi*
wabṣīḥ jā merḥaba nessem hawa blādi
jalla jṭūf innahr la tiḥmul ilwādi
wa'mil ḍahri ğisr wab'aṭṭi'ik laija

Str. 3: *larūḥ 'alalmaṣbagha waṣbigh ana taubi*
wabṣīḥ ja maṣbagha 'ala frā' maḥbūbi
jiḥram 'alaiji ilfaraḥ widda'' winnaubi
tiḥram 'alaij innisa māzālkibnaija

Str. 4: *watṣīḥ mā brīdo watṣīḥ mā brīdo*
waššebbi mā ṣaḥḥali wannedl šū brīdo
mā rīd ghair šebb ilfeta bārūtto bi''īdo
jiṣṭād dīk ilḥağel min arḍ berrīja[1]

Str. 5: *watṣīḥ min mitli watṣīḥ min mitli*
fisṭān šughl elghiwa jā ṣāḥibi hatli
waṭlabte minha elwuṣāl wazzrār ḥallitli
jā ḥaif šebb ilfeta beddo chalāwīja[2]

Str. 6: *min hōn la'ubruṣ min hōn la'ubruṣ*
wamḥabbtak bil'alb bitzīd mā btin'uṣ
ḥallefet[3] *bint il 'arab 'aṭṭabl mā btir'uṣ*
lā t'āmrūni[4] *jā 'arab šifto bi'ainaija*

Str. 7: *min hōn laghazzi min hōn laghazzi*
ḥuṭṭ el 'aḍm 'al'aḍm walchaṣri jinhazzi
wib'aini šift el'amar min ṣidrha fezzi
latkezzibū jā 'arab šifto bi'ainaija

Jūsuf.

(لازمة) . . . .
يا بيض لا تبعدوا تموا حواليّا

١) يا ريْمة انْرعت من حمص جبناها
تشبه لقرص العسل والنحل مجناها
على وّاه يابو الزلف سانّام ويّاها
ونام نوم الضحى نومه خلاويا

٢) يا ريمة انرعت من هون لغزى
تمشى تهز الكفل والخصر ينهزى
وبْعينى شفت القمر من صدرها فزى
لا تكذبو يا عرب شفتو بعينيا

---

1) Var. *waṣt elbarrīji.*
2) Var. *ālitli wiṣāli alf diheb 'osmanlīje.*
3) Var. *ḥilfit.*
4) Var. *latkezzibū.*

٣) ما احلى هوى بيتكم ما احلى قعودى فيه
لولا هوى بنتكم واش كان غرضى فيه
لو كان الهوى باللحم لقطعو وارميه
لكن الهوى بالعضم واش طالع بيديا

Übersetzung und Anmerkungen.

Munt *redde* 1). Gieb her, du mit den Wangenlocken, mein Auge, mein Herr — Zwischen mir und dir ist ein Gebirge und Meere und Wasser. — Munt sagte durchgängig *hāt* mit argem Verstoss gegen das Versmass; denn so fehlt eine Silbe am Anfang, da im *basīṭ* nicht gestattet ist, was dem ثلم oder ثرم im *ṭawīl* und *mutaqārib* entspricht. Auch in Bair finde ich neben dem richtigen *haihāt* : *hāt* und *hait*. Abela hat sich aus der Klemme geholfen — er fühlte wohl, dass am Anfang eine Silbe fehle, wenn er هات schrieb — indem er اىهات setzte, das gar nichts ist. — *abuzzilef* ist wohl zu denken als *abuzzulf*, mit Verwendung des türkischen *zulf*; denn mag dieses Wort, das die Türken erst von den Persern bekommen haben, auch ursprünglich arabisch sein, in der Bedeutung „Wangenlocke" ist es gewiss dem Türkischen entlehnt. Dass der *mōl il'arab* hier durch einen *abuzzilef* ersetzt ist, kann nicht Wunder nehmen: die Wangenlocken, die ganz den *paijis*, פֵּאוֹת, der Juden Russlands gleichen[1]), sind so recht das Kennzeichen des Beduinen und werden von dem vornehmen Beduinen sorgfältig gepflegt. Auch Wetzstein will in dem *zilef* die Wangenlocken sehen, etwa was sonst سوالف genannt wird (s. z. B. den Vers وسوالفها توالفنا بعُطُرٍ وَنَدّ مدخّنات in der von ihm zu Delitzsch HL 7, 2 mitgeteilten *saḥqa*); doch ist auch nach ihm eine Zusammenstellung von *zilef* mit *sewālif* nicht wahrscheinlich. Nicht verschweigen darf ich auch, dass Fuwāz von der Übersetzung „der mit den Wangenlocken" nichts wissen wollte; *abuzzilef* sei nur *abuddelāl* und der beste Beweis für diese Bedeutung sei das *jamzellef* in Bair *redde* 2), das nichts bedeute als *jamdellel*, der spröde thut, sich ziert. Diese Deutung lässt sich erklären aus منزلة und درجة, die sich in den Originalwörterbüchern für زُلْف und زَلَف finden:

---

1) Stolze Vorderlocken bewunderte ich an dem Šēch Turkī ibn Ǧadā'n, dem von den Türken anerkannten Haupt der 'Aneze, den ich im Zelte des Kommandanten der Maultierreiter-Garnison von Meskene zwischen *salamja* und *elchunāṣra* im Mai 1887 traf, und ein vortreffliches Bild dieser Beduinenzierde giebt die von Hermann Burchardt in der syrischen Wüste aufgenommene Photo eines vergnügt-verschmitzt dreinschauenden Wüstensohnes.

abuzzelef wäre „der Mann von Rang“ und مُزَلِّف „der sich gross thut“; doch dürften *zelf*, *zelef*, *zallaf* in diesen oder verwandten Bedeutungen in der heutigen Sprechsprache Syriens nicht üblich sein. — *'aini*: die Liebkosungsausdrücke *'ainī*, *'ujūnī*, *'ainaija* meist mit vorgesetztem *jā*, nicht selten gehäuft, wie in *jā 'ainī jā 'ujūnī*, sind äusserst beliebt; vgl. das neugr. *μάτιά μου*, türk. *iki gözüm* u. a. m. — *jāmūlaija*: man denkt zunächst an يا مَوْلاىَ, o mein Herr, und danach ist oben übersetzt. So umschreibt auch S (s. unten) sein يا مولى mit *jā molaija*, hat übrigens die Übersetzung dieses Stückes vorsichtig weggelassen. Doch scheint mir Beachtung zu verdienen, dass sowohl nach Munt als nach Fuwāz durchaus nicht an *mōlā* zu denken ist, sondern zu trennen ist: *jāmū laija*; *jāmū* sei soviel wie *jā immī*. W. bestätigt, dass man in Damaskus *jāmū* als Liebkosungswort brauche, entstanden aus *jā 'ummī*[1]). Obwohl ich *jāmū* hörte, halte ich es für wahrscheinlich, dass die Endung dieselbe ist wie in *'ammō* (s. Munt Str. 4)) und in *jā zēnō*, am Anfange eines bekannten Liedes. Sollte bei diesem *ō* ein Einfluss des Kurdischen vorliegen, wo es regelmässige Vokativbezeichnung ist[2])? Liest man *jāmū laija*, so ist *laija* = her zu mir! — V. 2 *ubḥūr umoija* gegen das Versmass; Fuwāz bemerkt richtig, dass Versmass und Gesang *muaija* verlange mit *w*, das er auch in dem Worte deutlich höre; l. *ubḥūrẹ wimwaija*; vgl. Bair *redde* 3). —

Munt *redde* 2). Halulululaija, mein Auge, mein Herr! — Die Brücke von Eisen ist abgenutzt von dem Treten meiner Füsse (weil ich so viel zu der Geliebten gehe). — V. 1 *halulululaija*: passt vollkommen in das Versmass, wenn gelesen *halūlulūlaija*; es entspricht in Abela *redde* 2): هَلالالى وهلالالى und in der *redde* Sursock: هَلّلى, umschrieben *hallili*; viel ist mit alledem nicht zu machen; es wird kaum mehr in diesem Eingang gesucht werden dürfen als eine Art freundlichen Anrufes. — V. 2 *inbara* von Fuwāz erklärt durch *inḥatt*; gute Belegstelle für das *s'user* bei Dozy sub برى VII nach Bocthor. —

---

1) Wahrscheinlich ist auch das aus alten Gedichten nachgewiesene *jābā* (s. Goldziher, WZKM. 2, 164 ff.) nichts anderes als *jā abī*; nach Wetzstein ist in Damaskus *jā jubbā*, o Väterchen, als Kosewort beliebt. In dem Schluss-*ā* wird man überall dasselbe *ā* zu sehen haben wie in dem يا أُمّاهْ, يا أبْتاهْ u. dgl. der Schriftsprache.

2) Doch nur für das Maskulinum; wird eine Frau angerufen, so wird dem Wort *ī* angehängt, eine höchst merkwürdige Erscheinung; s. Jūsuf Zijā, *elhedīje* S. 18.

Munt *redde* 3) V. 1 wie *redde* 1) — o Feuer meines Herzens, entzünde dich und röste rohes Fleisch. — V. 2 *laḥm:* das Versmass verlangt لَحَم *laḥam*, mit einer schon im alten Zaǧal allgemein üblichen Aussprache[1]; l. *wišwī laḥam naija*, mit dem imp. *išwī* für إشْوِ, wofür in der Volkspoesie zahlreiche Beispiele vorliegen.

Munt *redde* 4). V. 1 wie *redde* 1) — o Thränen meines Auges, rinnt und tränkt die Saat mit Wasser. —

Munt *redde* 5). V. 1 wie *redde* 1) — Weide, schäme dich nicht, deine Wurzel ist am Wasser. — *lā tistḥī* kann kaum anders als prohibitiv genommen werden, so nahe es auch liegt an eine *ṣafṣāfe lā tistḥī* im Gegensatz zu *ṣafṣāfe mistḥije*, Trauerweide, zu denken. Der Sinn ist wohl: Du Trauerweide (Schämeweide), schäme dich nicht (lass nicht schamhaft deine Zweige lang herabhängen), du bist ja am Wasser gepflanzt und kannst daher kräftig gedeihen.

S *redde*). Hallilı und meine Augen (bei m. Augen?), o mein Herr — Gott ist gross und bestraft den, der Schlimmes im Schilde führt. — V. 1 von S nicht übersetzt; s. zu Munt *redde* 2). — زغزغ wird hier gleich خبأً واخفى (MM) sein. —

Abela *redde* 1). Wie weit ist noch das Ziel, o du mit den Wangenlocken! mein Auge! ach, über das kleine Mädchen! — o Feuer meines Herzens u. s. w. (wie Munt *redde* 3) V. 2). — V. 1 über das أي وحات s. oben S. 199. — *jā lubnaija* ist wohl *jāla + bunaija* mit Umspringen des Vokals, als der des *bā* schwand. Das *'aini jā lubnaija* auch in Bair *redde* 1).

Abela *redde* 2). Hālālālaijā wahālālālaijā, mein Auge, o mein Herr — Die Mädchen von *ḥumṣ* und *ḥama* gingen hinab zum Wasser. — V. 1. Zu *hālāl.* u. s. w. s. das zu Munt *redde* 2) Bemerkte. — V. 2. Daraus, dass hier *ḥumṣ* und *ḥama* erwähnt werden, darf kein Schluss auf den Entstehungsort dieser Liedart gezogen werden. — وردم ist natürlich *wardum* mit dem beliebten *m* an der Pluralendung.

Bair *redde* 1). Fern ist das Ziel, o Herr der Araber! mein Auge! ach über das kleine Mädchen! — Ihr Weissen, zieht nicht fort, bleibt um mich! — V. 2 *ḍallu* von dem genügend bekannten *ḍall* bleiben (s. z. B. Landberg Prov. index sub ضلّ) gleich ظلّ. — *ḥauwalaija* wohl nur schlechte Notierung für *ḥawālaija*. — Vgl. die *redde* bei Jūsuf.

---

[1] S. das oben S. 179 aus Ṣafījeddīns *al'āṭil alḥālī* Beigebrachte.

Bair *redde* 2). Gieb her, du mit den Wangenlocken, der du mich umlockst (mit deinen Locken beschattest) — lieber mit Dolchen getroffen werden, als dass ein Schlechter über mich gebietet. — V. 1 *muzellef* ist hier wohl denominativum von *zelef;* vgl. S. 199 f. — V. 2 Variante zur *redde* bei Wetzstein V. 2 (s. oben S. 193). —

Bair *redde* 3). Gieb her u. s. w. (wie 1). — Zwischen mir und zwischen dir ist ein Gebirge und was hat dich zu mir geführt? — Diese Fassung notirt nach einer Frau aus *kefr šīmā* im Libanon, mit der Variante für V. 2: *walḫūr wamwaija* = Munt *redde* 1) V. 2. Die Frau buchstabierte *mwaija* ausdrücklich *mīm*, *wāw*, *jē*, *alīf*, auch sonst hörte ich nicht selten das meist durch *moije* dargestellte Wort deutlich als *mwaije*, so dass bei dieser Aussprache sicher an eine Deminutivform zu denken ist. — Zu dem *aiš*, das in *waš* steckt s. Gies, Sieben neuere Versarten, S. 12 ff. und die reichhaltige Stellensammlung bei Nöldeke, Rec. von Stumme, TM in WZKM. 8, 263, n 2). Zu dieser *redde* finde ich folgende Notiz: „Nach Behīğe heisst das *šikl lubnaija* auch *abuzzelef* von der *redde*, welche *auwil redditha* ist: [dann folgt *hait jābuzzelef* bis *laija*]; dieses *šikl lubnaija* ist jedoch *ājim laḥālo*, nicht von der Art des *mu'annā*". Daraus geht hervor, dass die Lieder dieser Art häufig *šikl lubnaija* genannt werden.

Jūsuf *redde*). V. 2 Ihr Weissen, entfernt euch nicht, bleibt um mich. — V. 1 ist ausgelassen, wohl weil in seinen verschiedenen Formen als bekannt vorausgesetzt. — Vgl. Bair *redde* 1). — تمّوا d. i. *tammū* ganz gleichbedeutend mit *ḍallu*; zahlreiche Nachweise s. schon bei Dozy s. v. تمّ. —

Munt Str. 1). Als sie sich zur Abreise anschickten, sah ich nicht mit meinen Augen — Denn während ihnen der Zahn lacht, sind die Thränen in meinen Augen — Ach hätte ich sie nie gekannt, und sie hätten mich nicht verlassen! — Ach Gott, sende meinem Herzen und meinen Augen Geduld! — V. 1 und V. 2 am Schluss verlangt das Versmass *bi'jūnī* und vorher Einschiebung des Hilfsvokals. — V. 2 das „Lachen des Zahnes" beliebtes Bild für ein freudiges Gesicht. — V. 3 das Versmass verlangt *ma'riftehom.* — *ulā auḥašūnī* gegen das Versmass; eine Sanation bietet sich nicht. — V. 4 *ṣabr:* nach dem Versmass ist *ṣabar* zu lesen mit dem *taḥrīk*, das oben S. 179 nachgewiesen ist. — Nach dem Versmass scheint zu lesen: *lil'albi 'ainēja;* doch giebt *li'albi wa'ainēja* bessern Sinn.

Munt Str. 2) = S Str. 2). Sie sagt: ach mein Gott! (*bis*) — Du hast mich getroffen mit der Liebe, triff nun auch meinen Liebsten mit mir — Mehl haben wir keins, Burghul ist auch nicht ein Körnchen da — Von Butter, o du mit den Wangenlocken, findet sich nicht eine Uqije. — V. 2 *tirmī* imperativisch, wie in Str. 1) V. 4 *tib'at.* S's يرمى, umschrieben *jermi*, ist irrtümlich; seine Übersetzung ist nicht deutlich. — *ḥibbi*, gleich حُبّى, für

„mein Geliebter" häufig; so auch in dem Anfange des bekannten Liedes: *limman qālūli ḥibbak musāfir* u. s. w. „als sie mir sagten, dein Liebster reist ab". — *ḥabbi* gutes Beispiel der völligen Gleichheit der gewöhnlichen Femininendung mit dem Suff. 1. pers. für den Reim. — V. 4. Das Versmass verlangt *mnissemnẹ*. *jilta'a* gegen das Versmass; vielleicht ist mit starker Verkürzung *jilta'ū'ije* zu lesen. — *'ū'ije* d. i. der zwölfte Teil eines *raṭl* (= 800 *dirhem* = 2,56 kg). — Die Var. bei S in V. 3 ist gegen das Versmass; V. 4 lautet bei ihm: „Wir haben ein wenig Dickmilch, davon machen wir Labnīje". Für *'andna* verlangt das Versmass *linā*. — نعمل لبنيه wie die Umschrift *na'mel labnīja*, gegen das Versmass, das verlangt *na'melho labnīje*. Zu *lebnīje* hat schon Landberg Prov. 78 n 1) richtig bemerkt, dass das لَبَنيه MM's gegen den Sprachgebrauch ist, der nur *lebnīje* kennt. Unrichtig ist Dozys „*riz au lait* selon M", denn MM erklärt richtig: طعام للمولّدين يُعمَل من الارزّ واللبن, es ist also von „Milchreis" nicht die Rede; nicht genau auch Landberg (a. a. O.): „لَبْنِيَّة: du koubbi avec du lait aigre et du riz", denn in der *lebnīje* ist nichts von Fleisch; was L. meint ist bei ihm selbst S. 173 deutlich durch „*koubbi bilabnīye*" bezeichnet. Das ist für das beliebte Gericht „Klops mit Dickmilchbrei" der offizielle Küchenname[1]).

Munt Str. 3). Und sie sagt: haltet mir an! (*bis*) — Die zehn fremden Vögel haltet mir an auf dem Thurm — Schleppten sie mich auch vor das Gericht und die Soldaten und die Regierung — So lass ich doch nicht von dem Umgang mit dir, du Licht meiner Augen. — V. 1. *haddūli ‚ja'ni waqqafūli'* Orig. Gl., also zu قَدَّ أ zu stellen. — V. 2. Das Versmass verlangt: *'aśra ṭujūr*

1) Hier ist das Rezept nach dem Kochbuch *taḏkirat alchawātīn wa'ustāḏ aṭṭabbāchīn* (Bairut 1885) S. 416b [die Seiten 401—440 finden sich zwei Mal]: الكبيبة بلبنية. لاوقة من اللبن اوقيتان من الارز. خذ اللبن وضعه بخرقة ناعمة واخفق بيضة والقها فوقه واغله وانت تحركه ثم خذ الارز وصوّله وضعه فوق اللبن بعد ان تضيف اليه قليلاً من الماء وضع على النار حتى ينضج اما الكبيبة فتكون من اوقيتين من اللحم الهبر ولها قطعة شحم حشوة وقرصها اقراصًا مكبتلة ومتى نضج الارز في اللبن الق الكبيبة فيه ومتى عقدت ونضجت صبها في الصحون وقدم.

elghireb; ob bei dem *ghirb* an غُرْب gleich النزوح عن الوطن oder an einen vulgären Plural von غريب (vgl. *ǧudad* von *ǧedīd*) oder endlich an den Plural غُرْب von غُراب Rabe zu denken ist, wird sich schwerlich mit Sicherheit entscheiden lassen. — *burǧ* ist nicht bloss ein „Thurm", im Sinne einer einzeln stehenden Befestigungsanlage, sondern auch ein schlankes, hohes Gebäude; so hiess das von mir 1882 bis 1885 in dem Viertel *rās bairūt* von Bairut bewohnte Haus in der ganzen Umgegend *elburǧ* von seiner Gestalt. — V. 3 metrisch ganz in Unordnung; der Schluss wird so herzustellen sein: *lilḥukmẹ widdōlī*. Fuwāz schlägt vor: *lau 'addamū lilḥukem wa'askariddōlī*, was metrisch richtig ist; doch ist die Fassung „wenn sie mir das Urteil und Regierungssoldaten brächten", bedenklich. — V. 4 der Gedanke häufig; vgl. S Str. 3) V. 4. Das *mā ḥill* hier neben dem *mabḥīd* = ما بحيد Bair Str. 1) ist ein Beleg für die Willkür in dem Gebrauch des *b* vor dem *muḍāri'* in den Fällen, in denen es gestattet ist; doch mag das *mabḥīd* volkstümlicher sein.

Munt Str. 4). Und sie sagt: o Onkel! (*bis*) — Der Mund ist ein Goldreif, gepriesen sei der, der ihn so klein geschaffen hat — Wenn mir Jemand meine Gazelle wegnehmen will, so muss er sich verbluten oder ich — Ich sitze auf dem Rücken der Stute, in der Hand einen langen Dolch. — V. 1 *jā 'ammō*; vielleicht ist hiermit *jāmū* zu vergleichen, wenn es wirklich in dem *jāmūlaija* zu finden ist (s. oben S. 200). Die Anrufung des *'amm* ist sehr beliebt, und ältere Leute werden nicht selten *jā 'amm, jā 'ammī* angeredet; daneben kommt auch *jā chāl* vor, doch nicht so häufig. — V. 2 *ettimm*: zu تُمّ Mund, das aus der Reihe فم — ثم — تم zu erklären ist, s. Stellen in Landberg Prov. index sub v. — V. 3 *hallī jāchud*: ist diese Fassung die ursprüngliche, so hat sich der Dichter eine grosse Freiheit erlaubt; denn dann sind die Worte metrisch zu denken als *hallī jāchud*. — *rīmti* Or. Gl. *ghazālti*; mögen die ältesten Dichter bei *rīm* und *rīma* wirklich immer an die Antilope gedacht haben, so ist doch sicher das Wort schon sehr früh gleichbedeutend mit *ghazāl* gebraucht worden; heute denkt kaum Jemand dabei an etwas Anderes, ausser etwa die in innigerem Zusammenhange mit der Natur gebliebenen Beduinen jener Gegenden, in denen das *rīm* vorkommt. — *tatarīje*: das VM verlangt *tatārīje*; das Wort scheint in der Bedeutung „langer Dolch" nirgends erwähnt zu sein; Wetzstein ist es bekannt. Dozy hat تتريّة nur als Name einer Art Ärmelrock (*qabā*). —

Munt Str. 5). Ach Mutter, die weisse Decke (*bis*) — Seit dem Tage der Trennung von dem Trauten sah ich keinen weissen (guten) Tag — O Chiḍr! O Bul'abbās! O du mit der weissen

Fahne! — Gieb den Trauten dem Trauten wieder, eh' es Abend wird! — V. 1 *jammi*, daneben wird oft *jimmi* gehört. — V. 3. Über *chiḍr* s. jetzt die hübsche Studie von Lydia Einsler in ZDPV. 17, 42 ff. Ich habe auch von Christen den Chiḍr anrufen hören, als Patron der Thiere: mein Mukārī, ein Orthodoxer aus Lattaqia rief inbrünstig *jā chiḍr jā chiḍr jā chiḍr*, als sein Thier in Gefahr war abzustürzen; sonst ist in Mittelsyrien Mār Ǧirǧis das, was für die Muslims Chiḍr ist. — In *abul'abbās* scheint ein alter Fehler vorzuliegen; es lässt sich durchaus nicht mit dem Versmass vereinen. — Der „Mann mit der weissen Fahne" ist wohl ein Heiliger, dem besonders gern dieses Zeichen beigelegt wird. — Fuwāz will in *abul'abbās* und *abul'alam elabjaḍ* nur andere Namen für *chiḍr* sehen, und W. ist geneigt, dieser Meinung beizupflichten. Vielleicht ist die Häufung der drei Namen für dieselbe Person zu vergleichen mit der dreifachen Bezeichnung der Geliebten in Munt. Str. 6) V. 1.

Munt Str. 6). Ach Mädchen, ach Tätowierte, ... — Ich rufe gegen dich den Propheten an: habe mit Keinem ausser mir Umgang — Du schläfst behaglich in einem Bett und mit einer Decke — Mich tödtet die Kälte in dem einzigen Mantel, den ich anhabe. — V. 1 مُدُقْدَق in der Bedeutung „tätowiert" scheint in den Wbb. zu fehlen. — Der Schluss von V. 1 ist arg verstümmelt. Vielleicht ist bei dem letzten Wort an *ra'āf* zu denken, das in Liedern der *ūlād 'ali*. die ich bald geben zu können hoffe, für Koralle, *merǧān* üblich ist. — V. 4 *biṭā' el'abāje* ist nach der Originalerklärung übersetzt; *ṭāq* ist auch sonst „eine Lage", „das Einzelne" im Gegensatz zum Paar und mehr. —

Munt Str. 7). Bei Gott! macht mir ein Lager von Klee zurecht und bedeckt mich mit Rosen — Ich bin von den Bräunlichen aufs Lager geworfen, bringt mich zu den Weissen — Und die Bräunlichen, ach mein Liebchen, und die Weissen, ach meine Augen — Die Bräunlichen sind, wenn sie bestürzt sind (?), wie Steppengazellen. — V. 1. Das Versmass verlangt *ballafreṣūlinnefel*. — *nefel* ist der wilde Klee, medicago, über welchen s. ZDMG. 22, 92 n 7). — V. 4 *thalhelū* ist wohl zusammenzustellen mit قَلْقَلَة consternation Payne-Smith 1894 (nach Dozy); der gewöhnlichen Bedeutung „fein machen" würde näher kommen: „wenn sie sich fein geberden". —

Sursock Str. 1) = Bair Str. 5). Und sie sagt: wer ist wie ich? (*bis*) — Einen Rock zum Staatmachen, mein Freund, schenke mir — Ich verlangte von ihr die Liebesvereinigung und die Knöpfe machte sie mir auf. — Sie sagte: ich stehe dir zum Liebesgenuss zu Diensten. — V. 1. Beständig variierten bei meinen Quellen in Bairut *wit'ūl* und *wa(i)tṣīḥ*; doch nie hörte ich das وبقول Abelas (s. unten). — V. 2. *šughl elghuwa* (*elghiwa*): *ja'ni*

ḥatta imši itghāwa fīh quddāmak Or. Gl. S's لاجل ist *leǧl* zu sprechen; vgl. den Versschluss in einem bekannten ägyptischen Liede: *iftaḥili jā ṣabīje laglabāt laglabāt*; S übersetzt: porte-moi une robe pour séduire; so ist auch das *šughl elghuwa* etwas, womit man sich verführerisch putzt. — V. 3 S's وزرار wohl nicht so gut wie *wazzrār* Bairs. — V. 4 bei Bair: „(indem sie sagt oder denkt) der arme Junge! er hat Alleinsein nötig". Die Zusammenstellung *šebb elfeta* ist sehr beliebt; vgl. Bair Str. 4) V. 3. *chalāwīja* scheint bis jetzt nirgends erwähnt; es ist hier eigentlich nicht „Alleinsein", sondern Ungestörtheit, ungestörtes Zusammensein mit dem Geliebten; zahlreiche Parallelen zu dieser Bedeutung s. bei Dozy s. v. خَلْوَة, besonders in der Verbindung عَهْر الخلوة. Dasselbe *chalāwīja* auch in Jūsuf Str. 1). Die Variante, die zu Bair notiert ist, ist wohl nur Mache einer ungeschickten Person, denn so haben diese Worte, die bedeuten: „sie sagte zu mir: mein Liebesgenuss kostet tausend türkische Pfund" so arge Verstösse gegen das Versmass, dass eine Heilung nicht möglich scheint.

S Str. 2) s. Munt Str. 2).

S Str. 3) = Bair Str. 1) = Abela Str. 1). Und sie sagt: sie haben mich getroffen (*bis*) — Vorbei gingen an mir die Feinde, mit dem (bösen) Auge haben sie mich getroffen — Schnitten sie mich auch in kleine Stücke und in Stangen Seife — Ich lass doch nicht von dem Verkehr mit dir, du Licht meiner Augen. — Die Feinde, von denen hier die Rede ist, sind doch wohl identisch mit dem Geliebten, der durch den Plural verdeckt wird; trifft er mit seinem Auge, so gehts dem Getroffenen wie Einem, der unter dem bösen Auge leidet; er wird von schwerem Leid heimgesucht. — V. 2 مرم wie V. 3 قطعم mit dem bekannten *m*, vgl. Abela *redde* 2; Bair hat *marrū*. — و (S) und *we* (Bair) sind als gegen das VM zu streichen. — V. 3 لو قطعم لحمي شقف gegen das VM, das in der Fassung Bair vollkommen gewahrt ist. — ولواح für والواح. — صابو ني für صابونه, das hier nur des Reimes wegen für das den Stoff bezeichnende *ṣābūn* gesetzt ist. Die Schreibung von ى für die Femininendung *e* ist in Allem, was Ungebildete schreiben, sehr häufig und spricht für die von mir im Sprachführer gewählte Darstellung dieser Endung; in den von meinen Dienern geführten Rechnungen steht fast immer قهوى u. dgl.; hier ist die Schreibung صابوني von Herrn Sursock zur Wiedergabe der Vulgäraussprache und wegen des Reimes gewählt. — V. 4 Parallele zu Munt Str. 3) V. 4, wo man sehe. — Bemerkenswert ist eine Variante dieser Strophe, in welcher V. 4 so lautet: *mā bḥīd ʿan ʿišretak welū lillaḥd ḥaṭṭūni*. In dieser Form ist allerdings mit den Worten

nichts anzufangen; die Sanierung ist aber kaum zweifelhaft: l. *mā bḥidẹ ʿan ʿišretak lūblaḥdẹ haṭṭūni*, ich lass nicht von dem Verkehr mit dir, legten sie mich auch in eine Grabeskammer. Freilich tritt dadurch die Strophe aus dem *šikl lubnaija* heraus; es liegt dann ein vollständig korrektes vierzeiliges *mūwāl (rubāʿī)* vor. Neben *billaḥd* kommt *binnaḥš*[1]), auf die Bahre, vor.

S Str. 4). O du, die du am Fluss vorbeigehst, tränke mich mit deinen vollen Händen — Ich bin ja gar nicht todt vor Durst, meine Absicht ist nur, mit dir zu sprechen — ach mein Gott! ein Lüftchen, das deinen Schleier lüftet — dass ich den Blick an dir weide, du Licht meiner Augen. — V. 1. Das VM verlangt: *jā māriqa ʿannahar isqī biḥufnātik.* — S übersetzt O toi qui passes par la rivière; ich glaube nicht, dass مرق على gleichbedeutend mit قطع, über einen Fluss setzen, gebraucht werden kann. — S umschreibt *bḥafnatik*; nach den Or Wbb ist *ḥufna* zu sprechen (das hat Ǧauharī allein als richtig gegen das *ḥafna* Alfīrūzābādīs, s. TA 9, 182); in der heutigen Umgangssprache habe ich das Wort nicht gehört; doch mag *ḥafna* (so auch Dozy s. v.) die heute übliche Form sein. — V. 4 ومتّع gegen das VM; wahrscheinlich hiess es *wamalli*, für واملّى, oder ähnlich; ein *mattiʿẹ fīki*, das zunächst liegt (– ⏑ ⏑ ⏑ – für – – – ⏑ –) ist deshalb ausgeschlossen, weil der Wegfall des Endvokals — ausgenommen natürlich bei doppelt geschlossener Silbe — in dem ganzen Liede streng durchgeführt ist.

S Str. 5) = Abela Str. 6) = Jūsuf Str. 3). Wie süss ist die Luft eures Hauses, wie süss ist mirs darin zu weilen — Wäre nicht die Liebe zu eurer Tochter, was hätte ich darin zu suchen gehabt? — Sässe die Liebe im Fleische, so schnitte ich es ab und würfe es fort — Aber die Liebe sitzt im Knochen, was kann ich da thun? — Durch die Strophe zieht sich das Spiel mit *hawa* = هواء Luft und = هوى Leidenschaft, Liebe. — V. 1. Sehr richtig hat Jūsuf das *qāf* von *quʿūdī* mit *sukūn* versehen; denn es ist zu lesen: *maḥlaqʿudī fīhi* mit etwas gewaltsamer Verkürzung des *ū* von *quʿūd*. — V. 2 bei S und Abela verdorben; schwer ist auch Jūsuf metrisch zu konstruiren; doch es ist möglich: l. *waš kagh-raḍī fīhi*, mit Auslassung des *n* von *kān* (s. zu V. 3) und des ersten Vokals von *gharaḍ*; die Sanierung ist jedoch leicht: l. *waš lī gharaḍ fīhi*, gegen das weder sprachlich noch nach dem Sinne etwas einzuwenden ist. — V. 3 l. *lau kalhawā.* Die Verwandlung von *kān* in *ka* ist schon im alten Zaǧal ausserordentlich häufig. Zu vergleichen ist der Schwund des *n* in dem längst bekannten *mil* für *min el.* Weniger häufig dürfte die Zusammenziehung von

1) Für *binnaʿš*, mit dem in der Vulgärsprache so beliebten Ersatze des *ʿain* durch *ḥā*. Das Umgekehrte findet sich auch, doch selten; so hört man von Drusen *ṣabbiʿak bilchair* (nach Ibrahim Aljāziǧī).

lākin el in *lākil* sein, für die V. 4 ein Beispiel bietet; denn es ist zu lesen *lākilhawā*. Auch das ist schon alt: in einem Verse des Annaǵāšī, den Sībawaihi I, 8 s anführt, heisst es ولاكِ أسْقِنى für ولاكِن أسْقِنى und Assīrāfī bespricht gerade die Auslassung des *n* in Wörtern wie من und ولكن ausführlich in dem wichtigen Kommentare zu Sīb § 7 (s. Jahn I, 2, S. 39). — لقطعو (S لاقطعه) kann nur gelesen werden *laqṭa'o*, so dass – ⏑ ⏑ ⏑ – für – – – ⏑ – entsteht. — V. 4. Fast unmöglich scheint es, das وأش طالع بيديا, das allen drei Fassungen gemeinsam ist, metrisch zu konstruieren; wie man es auch dreht, es bleibt ein *mustaf'ilun* statt des allein zulässigen *mustaf'ilun*. Der einzige Ausweg ist zu lesen: *waš ṭāli'ibdaija*; von solcher Vokalanziehung liegen zahlreiche Beispiele vor in dem langen Liede, das Wetzstein zu Delitzsch, Komm. HL S. 172 ff. (zu 7, 2) mitteilt; *daija* für *daiji* wäre دَى + Suff. 1. pers., und ist wohl unbedenklich, obwohl diese Deminutivform von *jed* sonst nur in dem Plural *daijāt* belegt zu sein scheint (s. Sprachf. s. v. Hand; Landberg Prov. 100, wo die Auffassung von ديّات als Plural des Duals (?) zu berichtigen ist; *daijāt* ist Plural zu *daijun* oder *daijatun* für يُدَىٌّ, يُدَيَّة).

S Str. 6). Fragment einer Strophe, welches wohl als eine Variante zu S Str. 3) V. 3. 4 angesehen werden kann. — Ist auch deine Augensalbe Ophthalmie, so thue ich sie doch in meine Augen — Meine Augen halten die Ophthalmie aus, wenn nur dein Auge mir gesund bleibt. — V. 3 lies: *laḥuṭṭo bi'jūni*. — V. 4 ist *'ainik tislam laija* gegen das VM; ich vermute *tislam li 'ainaija*, wo *'ainaija* natürlich die Geliebte bedeutet.

S Str. 7). Fragment, das zu Bair Str. 6 gehört.

Abela Str. 1) = S Str. 3).

Abela Str. 2) metrisch sehr unkorrekt und offenbar verstümmelt; da ich nichts Befriedigendes zu bieten vermag, sehe ich von der Übersetzung ab.

Abela Str. 3) = Bair Str. 4). Und sie ruft: ich will ihn nicht (*bis*) — Den jungen Burschen bekomme ich nicht, den Tropf will ich nicht — Ich will den kräftigen jungen Burschen, die Flinte in der Hand — Der das Rebhuhn jagt mitten in der Steppe. — V. 1 übersetzt nach Bair. — V. 2 الشاب nicht so gut wie شب für dasselbe Wort in V. 3; denn es klingt meist nur *šebb*, wenn auch zuweilen *šäbb* gehört wird. — ما يصحّ لى l. *majṣaḥḥe li*. — والشايب gegen das VM, während *wannedle* korrekt ist; dieses Wort hier in seiner gewöhnlichen Form; vgl. das zu Wetzstein *redde*

V. 2 Bemerkte. — V. 3 Abela metrisch korrekt; Bair mit Zusammenwerfung der Fassung Abela und einer andern, die korrekt so lauten müsste: *mā ridę ghair ilfeta.* — 1. *bārūdętō bīdō.* — V. 4. Sehr beliebt ist die metrisch inkorrekte Variante, die zu Bair Str. 4) beigebracht ist: *wasṭ elbarriji.*

Abela Str. 4). Ach über die Nacht, die vergangen ist! es giebt keine Nacht wie sie! — Das Herz denkt immer an euch, es vergisst auch nicht eine einzige Nacht — Der Verliebte, der (vom Liebesleid) getroffen ist, was macht dem eine Nacht? — Die Lust muss sein Nacht auf Nacht. — V. 1. يا ليلةً مضت gegen das VM. Da in V. 1 die erste Hälfte nicht mit der zweiten reimt, wie in Str. 1), 3), 5), 7), so darf hier kaum an - - ⌣ - - - gedacht werden; es ist also مضيت *miḍijit* (mit vulgärer Aussprache) oder ماضيه *māḍije* oder endlich يا ليلة اللى مضت *jā lēletillī maḍat* zu lesen. V. 2 ما يسلاكم: danach wäre in der Sprache dieser Lieder سَلِى die übliche Form, während in der alten Sprache سلا das häufigere zu sein scheint. — V. 3 وايش تعمل معهُ ليله gegen das VM; korrekt wäre تعمل له ايش ليله *ta'millo aš lēle*, doch ist diese Setzung des Fragepronomens an zweite Stelle, wie sie in Ägypten so beliebt ist, sonst in Syrien nicht üblich.

Abela Str. 5). Und ich sage: o meine Religion! (*bis*) — Fort ist der Geliebte des Herzens; wer wird mich nun unterhalten? — O Meer, nimm mich mit dir, o Woge, bringe mich (hin zum Geliebten) — Ach mein Gott, der Führer geht in die Irre! Mein Lieb' soll zu mir zurückkehren. — V. 1 يا دينى ein sehr beliebter Ausruf, der oft auf dasselbe mit *jā dillī* (s. oben zu Nr. 1 Munt Str. 7) herauskommt. — V. 2 يسلّينى; die Bedeutung „divertir, amuser“, die hier für dieses eigentlich „trösten“ bedeutende Verbum vorliegt, ist schon Landberg Prov. Index s. v. richtig gegeben. — V. 4 ist metrisch in Unordnung und nicht zu sanieren.

Abela Str. 6) = S Str. 5).

Abela Str. 7). Von hier zum Viertel! (*bis*) — Ach über die Wangen des Beduinenmädchens, (sie sind wie) Äpfel in einer Kiste — Wer nicht auf den Wink hin versteht, mit dem ist das Reden eitel Bemühn — Er gleicht dem Stier, der in der Steppe weidet. — V. 1. Was mit dem „Viertel“ — nur in Bairut und den benachbarten Küstenstädten ist das Wort = Haus, sonst immer = Stadtviertel, wofür man dort das gut beduinische *ḥaij* sagt — gemeint ist, ist nicht klar; vielleicht ist das Wort nur des Reimes wegen gewählt. — V. 2 محارة, mit welchem nach dem VM hier

nur *ṣaḥāra* gemeint sein kann — l. *tuffāḥe biṣḥāra* mit Ausfall des ersten Vokals — ist wohl dasselbe Wort, wie سَخّارة bei Dozy I, 636 a; die Nebenform صحارة und die Verschiedenheit des *h*-Lautes sprechen nicht gerade für die Zusammenstellung mit نَخّارة. — V. 3. Der Vers ist metrisch in Unordnung; vielleicht ist zu lesen: *ilmā fehīm* (oder *fāhim* für *fāhim*) *bilwamā ilḥakje lochsāra.* Der Gedanke, das der Schlaue schon den Wink versteht, ist häufig; so hörte ich selbst von gemeinen Leuten: *ellebīb bil'ašāra jaf'hamo*, in welcher Aussprache sich die Erinnerung erhalten hat, dass ein Halbvers vorliegt, der wohl so lautete فانّ اللّبيب بالاشارة يفهمُ (*ṭawīl*). — V. 4 بالبريّة gegen das VM, wie die beliebte Variante zu Bair Str. 4; s. die Erklärung zu Abela Str. 3); l. *jar'ā biberrīja.*

Bair Str. 1) = S Str. 3).

Bair Str. 2). Ich will auf den Gipfel des Berges steigen und über dem Thale stehen — Und ich rufe: Willkommen! Wehe, Lüftchen meines Heimatlandes! — Gott! der Fluss strömt über, nicht fasst ihn das Wadi — Ich will meinen Rücken zur Brücke machen und dich zu mir übersetzen. — V. 1 wird kaum verkürzt werden dürfen *'arās*; wahrscheinlicher ist *larās*; denn die vulgäre Verkürzung von إلى ist zweizeitig. — V. 3 ist wohl zu lesen *jaḥmul.* — V. 4 *wa'mil* gegen das VM; will man nicht *wa'mille* lesen, mit Verdoppelung des Endbuchstabens, wie sie in der älteren Zeit auch schon vorkommt, freilich nur im *waqf* (s. جعفّ bei Assīrāfī Jahn I, 2, S. 30, Z. 1; vgl. Freytag S. 54), so ist *wa'mil-lo(la)* herzustellen (واعمل لَه[لها]), wonach dann *wab'aṭṭi'ō(ā)* zu ändern ist.

Bair Str. 3). Ich will zur Färberei gehen und meinen Rock färben — Und ich rufe: o Färberei! ach, über die Trennung von meinem Liebsten! — Versagt sei mir Festfreude und Spiel und Musik — Versagt seien mir die Freuden, so lange du da bist, kleines Mädchen. — V. 1 l. *laruḥ 'alalm.* oder besser: *larūḥe 'alm.* — V. 2 l. *'alfrā'e maḥbūbi.* — V. 4 *māzālkibnaija* = *māzālik* + *bunaija*; *māzāl* ist in Syrien gänzlich erstarrt und Konjunktion geworden, = so lange als, mit einer merkwürdigen Verkürzung für *mā māzāl* oder *mā lam jazal*, denn das *mā* ist zunächst doch mit dem ما in dem bekannten *mādām* in gleicher Bedeutung (s. Landberg Prov. Index s. v. دام, für das Tunisische s. z. B. *mādāmna ḥaijīn* Stumme TM 65, 5) zusammenzustellen; gewöhnlich hat es ein *ism* und *chabar* bei sich, wie in *ma zêlni*

ṭayyeb JAs 1887, 2, 279; hier kann *māzālik* kaum etwas anderes heissen als: „So lange du existierst“; denn *bunaija* kann nur bedeuten: „kleines Mädchen“ und „mein Söhnchen“; beides lässt sich nicht mit *māzālik* verbinden.

Bair Str. 4) = Abela Str. 3). — Str. 5) = S Str. 1).

Bair Str. 6); vgl. S Str. 7). Von hier nach Cypern! (*bis*) — Die Liebe zu dir im Herzen wächst nur, nimmt nicht ab — Ich liess das Beduinenmädchen schwören, dass sie nicht mehr zur Trommel tanzen würde — Heisst mich nicht einen Lügner, o Beduinen, ich hab's mit den eignen Augen gesehen. — V. 3. Die richtige Lesung ist gewiss *ḥallafte* und dafür scheint mir mein *ḥallefet* zu sprechen, das wohl als *ḥalláfet* zu denken ist; doch mag oft genug ohne Rücksicht auf Sinn und VM mit der Var. *ḥilfit* (*ḥilifit*) gesagt werden. V. 4 ist das *laťāmrunī* (denn so ist metrisch zu denken) gezwungen; ferner bemerkte eine meiner Bairuter Quellen: *laťāmrūnī* ist nicht hübsch, ordinär, *fellāḥijī*, bäuerisch; feiner und richtiger ist *latkezzibū'*. Eine sehr merkwürdige Übereinstimmung mit dieser Erklärung zeigt die ganz unabhängige Niederschrift des Šēch Jūsuf, der in dem Parallelvers Jūsuf Str. 2) V. 4 so schreibt: لا تكذبو يا عرب شفتو بعينيا. Das *lā ťāmrūnī* würde etwa bedeuten: „redet nicht lange in mich hinein“ oder „lasst mich mit euren Ratschlägen zufrieden“. — Abweichend ist die Fassung bei Sursock in dem Fragment dieser Strophe (V. 1. 2 fehlen): „Es schwur die Tochter des Beduinen-Emirs, sie werde nicht zur Trommel tanzen — Ausser mit persischer Musikbegleitung und in einem Anzug aus Churāsān“. — In V. 3 ist أمير gegen das VM. — In V. 4 ist der Schluss zu lang.

Bair Str. 7) = Jūsuf Str. 2). Von hier nach Ghazza! (*bis*) — Leg den Knochen auf den Knochen und die Hüfte auf die Hüfte — Mit meinen Augen sah ich den Mond, aus ihrer Brust einen Sprung — Heisst mich nicht Lügner, o Beduinen, ich hab's mit den eignen Augen gesehen. — V. 1 reicher bei Jūsuf: „o die Gazelle, die von den Bergen herabgestiegen ist[1]), von hier u. s. w. — لغزى bei Jūsuf ungenau für لاغزى; denn das VM verlangt hier *lā* als Verkürzung von إلَى (s. oben zu Bair Str. 2) V. 1). — V. 2 Jūsuf: „Sie schreitet, indem sie den Hintern heftig bewegt und die Hüfte sich schaukelt“. — V. 3 ist nicht klar; gemeint ist wohl, dass der Dichter den Mond aus ihrer blendend weissen Brust herausspringen zu sehen meint. — V. 4 s. zu voriger Str. V. 4.

Jūsuf Str. 1). O über die Gazelle, die (von den Bergen)

---

1) Vgl. das ريمة فارعة der Strophe bei Wetzstein (s. oben S. 194), das W. wohl etwas zu allgemein übersetzt: „stolze Gazelle“.

herabgestiegen ist, aus Homs haben wir sie gebracht — Sie gleicht einer Honigscheibe und die Bienen sind ihre Ernte (?) — Ach, du mit den Wangenlocken, ich will mit ihr zusammen schlafen — Schlafen bis in den hellen Vormittag hinein, ganz allein. — V. 1. Über ريمة افرعت s. zu voriger Str. V. 1. — V. 2. Die Rolle der Bienen hier ist nicht klar. Vielleicht liegt ein Wortspiel mit *naḥl* (*nuḥl*) = Ehepreis vor; etwa „der Ehepreis ist das, womit man sie bekommt“ und „die Bienen (mit ihren Stacheln) sind das, was man bei ihr mit in den Kauf nehmen muss“. — V. 3. Anfang kann nur gelesen werden: *'alaiwa jā*; diese Worte sind aber nicht klar. — V. 4. Zu dem خلاويا vgl. Bair. Str. 5) V. 4.

Jūsuf Str. 2) = Bair Str. 7). — Str. 3) = S Str. 5).

Nachtrag.

Der oben (S. 197) durch ein Versehen nicht gegebene Text Abelas lautet so:

Die Kehrreime.

١) اى هات يا بو الزلف . عينى يا لبنية
يا نار قلبى اشعلى . واشوى لحم نية
٢) قَالالى وهالالى . وعينى يا مولية
بنات حمص وحما . وردم على الميه

Die Strophen.

١) وبقول صابونى . وبقول صابونى،
مروا علىّ العدا . وبالعين صابونى
لوقطعونى، شقف . وآلواح صابونى
ما بعيد عن عشرتك . يا نور عينى

٢) شرقوا ما غربوا . والريح طابلهم
يا محلى كحل الحجر . بالعينِ دابلهم
يا ربى يصيروا غنم . حِنّ ديباب الهم
واصطان ام الجرص . وبقول هذه لىّ

٣) وبقول ما بريده . وبقول ما بريده
والشاب ما يصح لى . والشايب ما بريده
وبريد شب الفتى . وباورودته بيده
يصطاد ديك الحجل . بوسط بريه

٤) يا ليلةٌ مضت . ما مثلها لَيله
والقلب فى ذكركم . ما يسلاكم ليله
والعاشق المبتلى . وايش تعمل معهُ ليله
لازم يكون الصفا . ليله على ليله

٥) وَبْقول يا دينى . وبقول يا دينى
سافر حبيب القلب . مين عاد يسليني
يا بحر خذنى معك . يا موج وديني
يا ربى يتيه الدليل . يرجع حبى لى

٦) محلى هوى بيتكم . محلى قعودى فيه
لولا هوى بنتكم . ايش كان لى غرض فيه
لو كان الهوى باللحم . لقطعو وارميه
لكن الهوى بالعضم . وايش طالع بيديه

٧) مين هون للحاره . مين هون للحاره
ياخدود بنت العرب . تفاح بصحاره
يلى ما بيفهم بالومى . الحكى معه خساره
يشبه لتور البقر . يرعى بالبريه

Zu S. 189 Anm. 1: Herr Konsul Wetzstein hatte die Güte, mir folgende Bemerkungen zu den beiden Sprichwörtern mitzuteilen: طَبْطَبَة فى السُّوق دَرْكَلَة فى البَيْت hat eine eigentliche und eine übertragene Bedeutung. Wörtlich genommen bezieht es sich auf die Wassermelone (بَطِّيخَة), welche man beim Einkaufe auf dem Markte mit der Hand beklopft (يُطَبْطِب), um zu sehen, ob sie innen etwa angefault ist; hat man sie gekauft und nach Hause

gebracht, so kollert man sie mit der Hand oder dem Fuss in einen Winkel des Zimmers, wo sie liegen bleibt, bis sie gegessen werden soll. Übertragen wird das Sprichwort auf einen Kuppler, den man auf dem Markte zutraulich und freundlich auf die Schultern klopft und ihn ersucht, mit seiner femme protégée in das und das Haus zu kommen. Ist er dort angekommen, so wird er in ein Stübchen oder einen Winkel geschoben, wo er warten muss, bis ihm seine Schöne zurückgebracht wird, mit welcher zusammen er dann das Haus verlässt". — „In Damascus lautet das zweite Sprichwort: وقع الخرا عند الشخاخ قال مرحبا يا قرداش „der خرا fiel zum شخاخ; dieser sagte: Willkommen, o Bruder!" Die Worte „*marḥabā jā kardāsch*!" sind in Syrien der Gruss der türkischen Soldaten untereinander. Da nun der Araber den geistig weniger begabten Türken verachtet und sich namentlich über die Soldaten des syrischen Armeekorps, die oft viele Monate lang keine Löhnung erhalten und abgerissen und lumpig aussehen, lustig macht, so ist auch die Bosheit des Sprichwortes nicht misszuverstehen." Aus der Schreibung قرضاش des gut beobachtenden Schaich Jūsuf geht hervor, dass das *q* des bekannten türkischen *qardaš* bei der Herübernahme des Wortes in das Arabische gern den folgenden *d*-Laut beeinflusst; an dem Vorkommen der Aussprache *qarḍaš* ist nicht der geringste Zweifel.

Eine legendäre Geschichte Timurs.

Von

H. Vambéry.

Es ist schon einige Jahre her, dass der verdienstvolle Orientreisende[1]) Dr. Max Ritter von Proskowetz-Marstorff nach seiner Rückkehr aus Mittelasien mir eine persische Handschrift aus Bochara mitbrachte. Beim ersten flüchtigen Einblick in die in grobem Taalik geschriebene Handschrift vermutete ich, ein Exemplar des von Scheref-addin Jezdi verfassten und von Petit de la Croix übersetzten Werkes vor mir zu haben; so wenigstens urteilte ich nach der Aufschrift des ersten Kapitels, welche lautet: داستان یورش حضرت صاحبقران بدشت قپچاق بر سر توقتمش خان, und andere Aufschriften bestärkten mich in dieser Annahme. Als ich diese, meiner Manuskript-Sammlung einverleibte Handschrift nach Jahren wieder hervornahm, machte ich zu meiner nicht geringen Verwunderung die Entdeckung, dass es sich darin um eine legendäre Geschichte Timurs handelt, in welcher das Leben des lahmen Welteroberers mit den kühnsten Phantasiegebilden orientalischer Märchendichter ausgeschmückt und mit Episoden versehen wird, die aus dem Reiche der Mythen und Fabeln genommen, den Nationalhelden der Osttürken als ein überirdisches, wunderwirkendes Wesen erscheinen lassen, in derselben Art, wie Ssanang Setzen die Laufbahn Dšengiz Chans behandelt.

Die 496 Oktavseiten starke und jeden Titels entbehrende Handschrift ist, wenn ich nicht irre, bisher unbekannt geblieben, und das in meinem Besitz befindliche Exemplar wäre demnach ein Unikum in Europa. Geschichtlicher Wert kann dem Werke selbstverständlich nicht zugesprochen werden, doch um so interessanter ist dasselbe vom litterarischen und besonders vom sprachlichen Standpunkt. In Bezug auf den Zeitpunkt des Entstehens lesen wir Seite 8 folgendes:

---

1) Autor des Buches „Vom Newastrand nach Samarkand durch Russland auf neuen Geleisen nach Innerasien. Mit einer Einleitung von H. Vambery, einem Anhang, 53 Original-Illustrationen von A. Hausleitner u. A., zum Teil nach Skizzen des Verfassers, einer Notenbeilage und 4 Originalkarten". Wien und Olmütz, Hölzel 1889.

حالا وقت ابو الغازی خانست که از پادشاهیٔ او بیست ویک سال گذشته است اما والی محمد دانیال بی اتالیق می باشد از هجرت رسول هزار بیست چهار سال گذشته بود این نسخه را تصنیف کردند درینوقت ابو الغازی محمد بهادر خان از هجرت سنه ۱۱۹۲ هزار نود و دو سال گذشته و از وفات امیر صاحبقران سه صد نود ونه سال گذشته بود

„Jetzt regiert Abulghazi Chan, seit dessen Thronbesteigung einundzwanzig Jahre verflossen sind. Als Wali (Gouverneur) fungiert Muhammed Daniel Bai Atalik. Es war im Jahre 1024, dass diese Handschrift verfertigt wurde. Heute, unter der Regierung Abulghazi Muhammed Bahadur Chans, zählt man 1092, und seit dem Tode Emir Timurs sind 399 Jahre verflossen."

Diese Daten sind ebenso phantastisch wie das Werk selbst; denn Abulghazi Bahadur Chan, nicht zu verwechseln mit dem gleichnamigen Fürsten von Chiwa, dem bekannten Autor der „Genealogie der Türken" شجرهٔ ترکی hat allerdings unter der Vormundschaft Daniel Bais gestanden, doch lebte er circa 200 Jahre später, als hier angegeben wird. Nur aus dem Datum: 399 Jahre nach dem Tode Timurs = 1206 (1791 A. D.), kann die Regierungszeit Abulghazis erschlossen werden, denn die Zahl in Ziffern bringt richtig ۱۱۹۲, nur in der Transkription fehlt das Wort صد *sad* (Hundert). Ob nun dieser Schreibfehler auch auf das Datum der Handschrift Bezug hat, wäre schwer zu sagen. Nach dem Stile zu urteilen ist es ein Werk der Neuzeit, d. h. es datiert höchstens aus der zweiten Hälfte des vergangenen Jahrhunderts, was erstens aus der auf Seite 320 befindlichen Jahreszahl 1230 zu erkennen ist, ferner aus gewissen türkischen Fremdwörtern, deren rein özbegischer Charakter ausser Zweifel steht, was übrigens aus dem damals noch häufigen Verkehr mit Chiwa sich erklären lässt.

Die Sprache der Handschrift ist persisch und zwar der Dialekt der Tadschiken, welcher bisher in Europa sozusagen unbekannt geblieben, und durch eine ganz aussergewöhnlich grosse Anzahl türkischer Lehnwörter sich hervorthut. Wörter wie z. B. کرنش (*körünüš* = Audienz), قوش (*koš* = Gesinde, Kompagnie), اوران (*Uran* = Losungswort), قبل (*kabal* = Belagerung), الامان (*Alaman* = Raubzug), سوت (*saut* = Panzer), کورک (*körük* = Revue), یورش (*jürüš* = Marsch) چولاق (*čolak* = linkisch), قرچی (*karaži* = Räuber, Auflauerer), سروغ (*surug* = Stange), سول (links) u. s. w. würde der Leser in keinem der vorhandenen persischen Wörter-

bücher finden, so dass zum vollen Verständnis des Textes die Kenntnis des Osttürkischen unentbehrlich ist. Was den Stil anbelangt, so zeichnen sich sowohl die Verse als auch die Prosa durch auffallend kurze Sätze sowie durch Klarheit und Einfachheit aus, was zur Annahme berechtigt, dass der Autor seines Zeichens eigentlich eine Art مداح *meddah* = Märchenerzähler gewesen, der in der zeitgenössischen Timur-Litteratur bewandert, das vorhandene Material zur Dichtung der Legende verwertet hat. Von den bekannten Werken ist namentlich حافظ ابرو Hafiz Abru und die Geschichte Šeref-ed-dins stark benützt worden. Die Personen sind durchwegs geschichtlich, auch die Reihenfolge der einzelnen Feldzüge ist mit Treue eingehalten worden, während andererseits Timurs Anwesenheit in Mekka, sowie sein Zug nach dem hohen Norden, wobei die Iskendersage Nizamis als Substrat gedient haben mag, zur Ausschmückung der Legende gedient hatten.

Um dem Fachgenossen einen Begriff von diesem seltsamen Werke zu geben, lassen wir einige Auszüge folgen.

I.

داستان یورش حضرت صاحبقران بدشت قپچاق برسر توقتمش خان

چون حضرت صاحبقران به یورش دشت قپچاق آماده شد بقلعه ترکستان آمد امیر ملک خواجه احمد یسوی را ملازمت کرد کفتند اینجا قلعه است قبا نام هفت روزه راه دورتر طایفه ترکمان یوزمی نشیند که انها خودرا نسل افراسیاب میکیرند پسران ارغون خان ترکمانند پنج برادرند بکسی انقیاد ندارند درینوقت ایلچیان ان پنج برادر امد درنامه ایشان این قطعه بود که

ما پنج برادر از قبایم دریا دل افتاب رایم[1]
ما ملک زمین همه کرفتیم اکنون به تفکر شمایم
کر چرخ بکام ما نکردد چنبر زهمش فرو کشایم[2]

---

1) *Dili Afitab*, gleich *Dili Asman* = Herz der Sonne, Herz des Himmels, Mittelpunkt, Quintessenz (?).

2) *Čember feru kešiden*, wörtl.: den Reifen, das Band oder den Ring losmachen.

هر کدام خنده‌ها کردند عقیده کرده اند که غیر از قبا جای دیکر نباشد میرزا عمر شیخ جواب داده فرستاد که

نمرودسک علیه اللعنه میگفت خدای خلق مایم
جبّار بنیم پشه اورا خوش داد سزاکه ما کدایم

صاحبقران از ترکستان سوار شده رفته قبل کرد اوّل ایشانان جنکی برامدند بعد که کثرت سپاه صاحبقرانرا دیدند قبل شدند چهل روز قافیهٔ ایشانان تنک شد نوشته فرستادند که

ما پنج برادر از قبایم در قحط نیاز مبتلایم
شاها تو عزیز ملک مصری اخوان کناهکار مایم
مارا که بضاعت است مزخاب شرمنده زحضرت شمایم
بر حالت زار ما ببخشا از فضل کرم امیدواریم

القصه صاحبقران کناه ایشان را ببخشیدند ودیکی از میس به بلندی ده کز و دوره‌اش ده کز از زمان افراسیاب مانده بود بصاحبقران پیش کش کردند صاحبقران برسر مزار حضرت خواجه احمد یسوی فرستادند که ان دیک هنوز انجا هست بعد از ان صاحبقران شاهرخ را قراول کرده بجانب دست روان شد از صیران کذشته بموضع ساریغ اوزون[1]) رسیدند از انجا کوچ کردند سه روزه راه‌را اب نبود تا به کچک تاق[2]) رسیدند ان زمین سبز می نمود و بر کوه بر امده تماشاها کردند مناری از سنک فرمودند که ساختند عبد الله خان اوزبک انجا که می رسید مسجدی می سازد از انجا کوچ کرده بمنزل اتا فرعونی رسیدند ایلچیان توقتمش خان امدند عذر نامه نوشته فرستاده صاحبقران قبول کردند عذر اورا ایلچیان را نیز رخصت ندادند که اینها روند توقتمش نکریزد تا بآب توبل رسیدند معلوم صاحبقران کردند که سه کذر دارد از

1) Vielleicht richtiger *sarig urun*? = der gelbe Ort.
2) *Kičik tag* = kleiner Berg.

کدام بگذریم صاحبقران از هیچ کدام نگذشتند از جاهی دیگر
گذشتند از برای انکه اگر از گذر گذرم مبادا دشمن ان کمین کرده
باشند چهار ماه بود که لشکر راه میرفت نانی بجائی پیدا نمیشد
صاحبقران حکم کرد که سر کسی یک کاسه اتاله بخورند بنزدیک
شکارگاه رسیدند طرح شکار انداخته در یک روز هزار اهو صید
کردند مردم غیر از گوشت صید چیزی نمیخوردند انجا لشکررا
کورک دید امرای تومنات هزاره جات تمامی امرا معه لشکر امده
از نظر صاحبقران گذشته اند بعد از کورک کوس رحل زده روان
شد امّا میرزا شاهرخ یک منزل پیشتر میرفت تا بجای رسید که
هرجا اتش کرده‌اند ایکو تیمور را که در بیابان بسته کشته بود
فرستاد امد که دوخانهٔ خیرگاه دو عورت‌را گرفته اوردند انها گفتند
ما از قوم منغت میباشیم خبر امدن صاحبقران را ایل ما شنیده گریخته
رفتند ما هر دو بیوه وبی بضاعت بودیم هیچ کسی مارا پروا نکرد
ماندیم انهارا میرزا انعام داد بیشه بود در میانه جای بیشه فرامد
هرچند ایکو تیمور منع کرده نشود اما قوم منغت مکر کرده بودند
در دامنه کوه بودند منغت امده اطراف جنگل را گرفته اتش زدند
هر که می برامد کشته میشد میرزا بیدار شد که اتش زبان میزد
سوار شده در افتاد بر پشت ایکو تیمور نیز سوار شد هر که می بر
امد می کشتند اسب میرزا در گل مانده افتاد تیغی بر عقب گردن
ایکو تیمور زدند که غیر از شاهرگ همه قلم شد[1] اسب او بملتق[2]
پرید پیاده یک دست به پیشانی گرفته جنگ کرده کرده برامد اما
میرزا را بر بسته نزد توقتمش خان فرستادند اما ایکو تیمور بچنان
حال به نزد صاحبقران امده شرح واقعه را گفت تربیت کردند صحت

---

1) *Kalam šuden* = gespalten, verschnitten, vernichtet werden.

2) *Miltik* = Flinte. Der Ursprung dieses Wortes ist unbekannt, wenn es nicht etwa mit dem arabischen بندق, wie Pavet de Courteille annimmt, zusammenhängt.

شد صاحبقران شباشب امده قوم منغت را قتل کردند که ازان قوم
یک زنُ شوهر باقی ماند خودرا بغلامی میرزا میرانشاه مقرر کردند
فردا صاحبقران شنیده میرزا میرانشاه را وحشت کرد میرزا قسم یاد
کرد که غلام منند کذاشت اما انها چندکاه بودند باز بملک خود
رفتند حالا جماعت منغت از نسل ان زنُ شوهرند

Der Zug Emir Timurs nach Dešti-Kipčak gegen Toktamiš Chan.

Nachdem der Emir die gehörigen Vorbereitungen zum Zuge nach Dešti-Kipčak getroffen, langte er in der Festung Turkestan an, wo er Choža Ahmed Jesewi, dem Landesherrn (Patron), seine Huldigung darbrachte. Es verlautete, dass hier eine Festung namens Kaba existiere, und zehn Tagereisen weiter wohnt der Turkomanenstamm Jüz, die ihren Ursprung von Efrasiab ableiten. Sie sind die Nachkommen Argun Chans, fünf Brüder, die niemandem botmässig sind. Es kamen nun die Abgesandten der fünf Brüder hierher und ihr Botschaftsschreiben bestand aus folgendem Vers:

Wir sind fünf Brüder aus dem Stamme Kaba,
Wir sind das Meer für das Herz der Sonne,
Wir haben die ganze Welt erobert,
Nun haben wir es auf euch abgesehen.
Sollte das Schicksal uns nicht günstig sein,
So entsagen wir allem auf dieser Welt.

Alles brach in Lachen aus, doch diese Leute glaubten wirklich, dass Kaba unvergleichlich sei, und Mirza Omar Šeich schrieb ihnen folgende Antwort:

Nimrod, der Hund, Gottes Fluch über ihn,
Sagte auch: ich bin Herr der Schöpfung,
Der Allmächtige hat jedoch durch eine halbe Fliege
Ihn mürbe gemacht, folglich sind wir nur Bettler.

Der Emir stieg zu Pferd, brach auf und belagerte sie. Anfangs nahmen sie den Kampf auf, doch als sie das zahlreiche Heer des Emir gewahrten, zogen sie sich in die Festung zurück. Nach vierzig Tagen ging ihr Proviant aus und sie schickten folgendes Schreiben:

Wir sind fünf Brüder aus Kaba,
Von der Hungersnot hart bedrängt.
Du bist ein Fürst, erhaben gleich dem Herrscher von Ägypten,
Wir sind nur sündige Brüder,

Uns ist nur Verachtung zu teil geworden,
Beschämt sind wir von deiner Herrlichkeit.
Oh! erbarme dich unserer elenden Lage,
Unsere Hoffnung ist nur deine Huld und Gnade.

Kurzum, der Emir verzieh ihnen, worauf sie einen Kupferkessel, zehn Ellen hoch und zehn Ellen von Umfange, der noch aus der Zeit Efrasiabs stammte, als Geschenk darreichten, welchen Kessel der Emir dem Mausoleum Choža Ahmed Jesewis gespendet, wo er sich noch heute befindet. Von hier wurde Mirza Šahruch als Vorposten vorausgeschickt., der gegen die Steppe hinzog und Sairan (Sabran?) passierend auf einen Sarig Uzun genannten Ort kam. Von hier weiter ziehend fehlte es auf drei Tagemärschen an Wasser, bis man nach Kičik-tak gelangte, wo alles grün war, und wo man von einem Berge einen weiten Ausblick hatte. Hier liess der Emir einen Steinturm aufführen, und als Abdullah Chan, der Özbege, hier ankam, liess er daselbst ein Mešžid erbauen. Von hier weiter gelangten sie zur Station Ata Firau'un, wo die Gesandten Toktamiš Chan mit Entschuldigungsbriefen ankamen. Der Emir empfing sie, ohne jedoch den Gesandten die Rückkehr zu gestatten, denn wenn dieselben zurückkämen, konnte Toktamiš die Flucht ergreifen. Nun gelangte man zum Flusse Tobol. Hier erfuhr der Emir, dass dieser Fluss drei Fähren habe, doch benutzte der Emir keine derselben, sondern der Fluss wurde an einer andern Stelle überschritten, aus Vorsicht, damit nicht etwa der Feind hier einen heimlichen Überfall versuche. Nun waren es schon vier Monate, dass die Armee sich auf dem Marsche befand; Brod gehörte zu den Seltenheiten, und der Emir befahl, dass jedem einzelnen Krieger eine Tasse Atala (Mehlsuppe) verabfolgt werde. Bald kam man in ein Jagdgebiet, wo an einem einzigen Tage tausend Gazellen erlegt wurden, und die Armee sich nur von Wildpret nährte. Hier wurde auch eine Revue abgehalten, die Kommandanten der Zehntausende und der Tausende, sämtliche Befehlshaber defilierten mit ihren Truppen vor dem Emir, und nach der Revue wurde Aufbruch geblasen und die Armee zog weiter.

Mirza Šahruch, der immer eine Station voraus gezogen war, langte indes an einer Stelle an, wo alles lichterloh brannte. Er schickte den im Steppenleben wohl erprobten Egü-Timur aus, der war auf zwei Zelte und zwei Frauen gestossen, und als letztere vorgeführt wurden, erzählten sie: „Wir gehören zum Volke Mangit, als unser Volk vom Herannahen des Emir Timur hörte, flüchtete sich alles und wir zwei armen Wittwen sind hier mutterseelenallein ohne Schutz zurückgeblieben.“ — Der Mirza beschenkte sie. Es war hier ein Wald und inmitten desselben liess er (Šahruch) sich nieder, trotz allen Abreden Egü-Timurs. Das Volk der Mangit hatte hier eine List ersonnen. Sie befanden sich am Bergessaum und herbeigeeilt hatten sie den Wald in Brand gesteckt. Alles,

was sich näherte, ward vernichtet. Der Mirza merkte, dass die Flammen sich auch ihm näherten, er stieg zu Ross, gefolgt von Egü-Timur, und alles, was in den Weg kam, wurde niedergemetzelt. Indes blieb das Pferd des Mirza im Kothe stecken, und Egü-Timur erhielt im Nacken einen Schwertstreich, der ausser der Hauptader ihm alles verletzte. Auch sein Pferd wurde mit einer Flinte (?) getötet; mit einer Hand sich die Stirne haltend, kämpfte er doch weiter, bis er endlich glücklich entkam. Der Mirza jedoch ward gebunden und zu Toktamiš Chan geschickt. Egü-Timur kam indes ins Lager Emir Timurs; er erzählte das Vorgefallene, er wurde gepflegt und genas auch bald. Der Emir zog nun bei Nacht weiter und vernichtete das Volk der Mangit, von welchem nur ein Ehepaar übrigblieb, das sich selbst dem Miranšah zum Sklavendienst übergab. Als der Emir dies hörte war er auf Miranšah aufgebracht, doch als dieser beteuerte, dass es seine Sklaven wären, liess er die Sache sein. Nach einiger Zeit kehrte das Ehepaar in die frühere Heimat zurück, und das heutige Volk der Mangit stammt von demselben.

II.

القصه بعد از نصیحت صاحبقران کوچ کرده نزدیکتر ازاق
آمده محاصره کرداند آن قلعه بسیار محکم اما ترسایان شنیده اند
که کتاب انجیل بدست صاحبقران افتاده که حضرت عیسی خود
نوشته اند مجمع ملایان او جمع شدند نامه بصاحبقران فرستادند
که کتابرا بما بدهند که زر بسیار میدهیم صاحبقران کفته فرستادند
ما نیز باین کتاب ایمان اورده ایم هرکز نفروشیم ترسایان کفته
فرستادند که مارا رخصت بدهند که برامده انجیل را طواف کنیم
صاحبقران قبول کردند چهار هزار کس از هاپان[1] (?) اروس همه جامهای
فراخ پوشیده همه موی سر کذاشته بتها بصورت عیسی مریم در
کردن چلیپا در کمر اکثر ایشان ناقوسها داشتند که مینواختند
بزبان اروسی چیزی میخواندند اما حضرت صاحبقران چادر سرخ
بر پا کرده بودند بر تخت انجیل را نهاده بودند ایشان رسیدند
کفتند اول انجیل را طواف کنیم بعد صاحبقران را ترجمان کردند
اوّل ایشان را بان خیمه اورد کفتند ما مردم لباس سرخ را بد

1) *Hapan*, vielleicht ein Schreibfehler anstatt پوپان *Popan* = die Popen.

میدانیم چونکه حضرت عیسی بد کفتند فرمودند که لباسی سیاه
خیمه سیاه بر پا کردند انجیل را طواف کردند بل که سجده کردند
کریه ها کردند بعد بکرنش امدند خیرکاه چنکیز خانی که بهفت
صد سروغ[1]) بر پا میشد ده هزار کس انجا میکنجیدند در امدند
یکی صاحبقران را سجده کرد زیرا که سجده تحیت در دین ایشان
فرض است مر پادشاه خودرا صاحبقران ایشان را منع نکرد مردم
بحث کردند صاحبقران کفت من امر نکردم مرا سجده کنید کفتند
منع چرا نکردید صاحبقران کفت صولت پادشاهی من برم میاخورد
القصه باز انجیل را طلب کردند صاحبقران کفت اکر قلعه ازاق را
بدهید انجیل را بکیرید ایشان کفته اند ما بدین شما نه درایم
صاحبقران کفتند جزیه قبول کنید ایشان قبول کرده امده بحاکم
خود کفته اند از مایان نیم جزیه قبول کن تا انجیل را بکیریم او
قبول نکرد مردم هجوم عام کردند او کفت اکر مقصود شما در کرفتن
انجیل است کرفته بدهم سوتی درشت که باو حربه تاثیر نمیکرد ان
سوت را پوشیده بلشکر صاحبقران تنها در امد دست بشمشیر
برده مردم را قلم کردن کرفت می کفت من ام کولاطاوس[2]) بکرفتن
انجیل امده ام بدهید مردم بی امر صاحبقران دست بحربه نمی
بردند امر شد که بزنید هر کسیکه باو حربه میزد تاثیر نمیکرد تا
بدر بارکاه رسید می کفت اکر انجیل را بدهید بر کردم صاحبقران
فرمود ای قماری[3]) انجیل را کرفته پناه کن قماری کمان و تیر
دوشاخه[4]) کرفته خمخم می امد تا باو رسید ترجمان کفت این که
انجیل را میاخواست کیرد میرزا عمر شیخ چنان تیری دوشاخه

---

1) *Sorug*, wörtl. Stange, Holzpfeiler inmitten des Zeltes.

2) *Kulataus*, vielleicht richtiger كلاطاوس *kala-taus* = der schwarze Pfau? Vgl. *Melik taus* = Gottheit der Jezidis.

3) *Kumari* figuriert überall als eine Art Leibdiener des Emirs.

4) *Tiri du šache* = ein Pfeil mit zwei Spitzen oder Zweigen, ist mehr eine mythische Waffengattung.

بهر دو چشم او زن که بر رو افتاد سر اورا بریده بنزد پدر خود اورد
این تعلیم صاحبقران بود

القصه مردم ازاق شهررا دادند صاحبقران انجیل هرپوت پنچبر
سنک[1] (?) بخارا داده ده هزار پت[2] زر از ایشان کرفت پنج
هزار پت بلشکر قسمت کرد دکر را بخزینه برد چند روز در اینجا
بودند مردم بتماشای کلیثا شد انها میرفتند بعد از ان صاحبقران
بجانب قلعه قریم متوجه اورده اند که صاحبقران امده قلعه
قریم را قبل کرد تا چهل روز اما هر شب از قول صاحبقران
ناله بدروی[3] بزبان اروسی میرسید شبی برامد از برای انکه
صاحب ناله را یابد نیافت از هر جانب که می شنید نمی یافت
اخرش تنها برامده دید که جوانی نشسته بتی در کردن در زیر
قدم بت کریه میکند حاجت میخواهد صاحبقران اورا کفت اما
نمیدانست که چه میکوید کرفته امد ترجمان را طلب کرد پرسید
او کفت من شیمروخ نام دارم پدران من در قدیم پادشاه کذشته اند
حالا مدّتیست که این دختر خروج کرده است ملک را از ما کرفته
من از بت میخواهم که باز مرا پادشاه کند صاحبقران کفت من عهد
کردم که اکر این ولایت بدست من افتد باز ترا پادشاه کنم او
کفت من ترا نیز نیکی کنم این قلعه میلی دارد در لب خندق اب
خندق بدریا متصل است اکر براست تابند اب کم کم دم کرده بالا
رود اکر خواهند که از صفیر[4] (?) قلعه بدرون ریزد اکر بچپ تابند
کم کم بدریا رود که در خندق هیچ نماند صاحبقران بر سر میل

---

1) *Harput Penčberseng* ist ein total verstümmeltes Wort. Interessant ist nur der Umstand, dass der Vermutung Raum gegeben wird, als wenn zu Timurs Zeiten irgend ein Geistlicher oder Vorstand einer christlichen Gemeinde in Bochara existiert hätte.

2) پت *put*, das russische Gewicht Pud = 16,38 kg.

3) بَدَرِوَی *bederi voi* = zu ihm.

4) صفیر? Wahrscheinlich ein Schreibfehler, vielleicht صغیر?

امده ان میل را تافت که اب از سردیوار شهر ریخت مردم جای
گریختن نیافتند ۞ مثل موش دم کرده مردند ان شهر پر اب شد
تمامی عمارتها ویران شد بعد ان میل را بچپ تافتند اب خشک
شد برامده مال بسیار می یافتند در ان شهر از ده باره نهصد
هزار کسی بیشتر برهم خورده بود

Emir Timur und das von Jesus eigenhändig geschriebene Evangelium.

Bald darauf brach der Emir auf und in der Nähe der Festung Azak (Azow) angelangt, belagerte er dieselbe. Diese Festung war sehr stark. Als die Christen gehört, dass das von Jesus eigenhändig geschriebene Evangelium im Besitze des Emirs sich befinde, versammelten sie sich und die (christlichen) Mollas richteten an den Emir ein Schreiben mit dem Inhalte, dass sie viel Gold zahlen möchten, wenn man ihnen das Evangelium geben würde. Der Emir antwortete: Auch wir glauben an dieses Buch und werden es nie verkaufen. Worauf die Christen sich auf neue erbaten: man möge ihnen erlauben das Evangelium in Procession zu umwandeln. Dies wurde gestattet, worauf viertausend russische Hapans (?) in Festkleider gekleidet, mit langen Haaren, mit Götzen in der Gestalt von Jesus und Maria am Halse und mit Krucifixen im Gürtel erschienen, die meistens mit Glocken läuteten und in russischer Sprache Gebete verrichteten. Der Emir liess ein rothes Zelt aufschlagen und das Evangelium auf einen Thron legen. Als sie mit der Absicht der Verehrung angelangt, in das rote Zelt geführt wurden, liessen sie dem Emir durch den Dolmetscher mitteilen: Uns sind die roten Gewänder verpönt, denn Jesus hat es so befohlen. Es wurde hierauf ein schwarzes Zelt mit schwarzen Gewändern errichtet, worauf sie eintraten, ihren Umgang hielten, auf die Erde sanken und weinten. Dann erschienen sie zur Audienz in einem Zelte aus der Zeit Žengiz Chans, welches auf siebenhundert Säulen ruhte und zehntausend Menschen fasste. Einer von ihnen fiel vor dem Emir auf den Boden, da ihnen ihre Religion vorschreibt, ihren Fürsten mittelst Anbetung zu begrüssen. Der Emir verweigerte dies nicht, und als darüber gesprochen wurde, sagte er: „Ich habe die Anbetung nicht befohlen, doch habe ich sie nicht verboten, damit dem fürstlichen Ansehen kein Eintrag geschehe —.“

Als sie nun aufs neue das Evangelium verlangten, wurde ihnen als Bedingung die Übergabe der Festung Azak gestellt, doch erklärten sie, sie wollten den Glauben (Islam) nicht annehmen, und auf den Vorschlag, die Žizje Steuer zu entrichten, eingehend, be-

gaben sie sich zu ihrem eigenen Herrscher mit der Bitte: er möchte ihnen eine Hälfte der Steuer nachsehen, damit sie mit derselben das Evangelium erkaufen könnten. Dieser weigerte sich einzuwilligen, das Volk geriet in Aufruhr und der Herrscher sagte: „Wenn euere Absicht die Erlangung des Evangeliums ist, nun so will ich euch dasselbe verschaffen“. Er legte hiermit einen Panzer an, durch den keine Lanze dringen kann, und allein zum Heere des Emirs sich begebend, fing er dasselbe mit folgenden Worten niederzumetzeln an: „Ich bin Kulataus, der das Evangelium zu nehmen gekommen ist, o gebt es her!“ Von den Leuten des Emirs legte niemand Hand an die Lanze, und als der Befehl erging, hieben sie ein, doch ohne jegliche Wirkung. So gelangte er bis zum Eingang des Hofes, ausrufend: „Wenn ihr das Evangelium mir gebet, kehre ich um!“ Der Emir befahl dem Kumari (seinem Leibdiener), das Evangelium zu bewahren, und einen zweispitzigen Pfeil nehmend, näherte er sich in gebückter Stellung dem Kulataus, während der Dolmetscher sagte: „Wer das Evangelium haben will, nehme es!“ Mittlerweile hatte Mirza Omar Šeich sich dem Kulataus genähert und mit einem zweispitzigen Pfeile ihn dermassen in den Augen getroffen, dass er (Kulataus) sofort zu Boden sank. Das vom Rumpfe getrennte Haupt schickte er seinem Vater. So hatte es der Emir anbefohlen.

Kurz, die Azaker übergaben ihre Stadt, und der Emir überliess das Evangelium dem Harput Penžberseng aus Buchara um zehntausend Pud Gold, von welchen fünftausend der Armee zufielen, die andern fünftausend aber der Schatzkammer überwiesen wurden. Hier wurde einige Tage verweilt und die Leute besichtigten die Kirchen. Der Emir zog hierauf gegen die Festung Krim. Wie berichtet wird, belagerte er dieselbe vierzig Tage lang, aber jede Nacht drangen aus den Vorposten des Emirs Klagerufe in russischer Sprache an seine Pforten, und trotzdem jede Nacht nach dem Klagenden geforscht wurde, war derselbe nicht zu finden. Der Emir ging nun allein auf die Suche, und da fand er einen Jüngling mit einem Kruzifix am Halse, der am Fusse eines Kreuzes weinte und flehete. Vom Emir angesprochen, konnte er nicht antworten und durch einen Dolmetscher befragt, sagte er: „Ich heisse Šimruch, meine Vorfahren waren ehemals Herrscher, doch seit lange her hat diese (?) Jungfrau sich erhoben und uns des Thrones beraubt. Ich bete nun zum Götzen, dass er mich wieder zum Fürsten mache“. Der Emir versprach, ihn wieder in die Regierung einzusetzen, falls die Eroberung dieses Landes ihm gelingen sollte. Worauf der Jüngling sagte: „Auch ich will dir wieder Gutes thun. Wisse nun, dass diese Festung einen Kanal hat, der in den mit dem Flusse verbundenen Graben mündet. Wenn man nun diesen Kanal rechts leitet, so schwillt das Wasser allmählich an und steigt in die Höhe, und wird die innere Festung überschwemmt. Leitet man ihn aber links ab, so zieht das Wasser

in den Fluss zurück, so dass in dem Graben gar nichts zurückbleibt. Der Emir kam zu diesem Kanal, that wie man ihm gesagt, worauf das Wasser die Stadt überschwemmte; und da die Einwohner nicht fliehen konnten, ertranken sie gleich den Mäusen. In der mit Wasser voll angefüllten Stadt wurden alle Gebäude vernichtet. Hierauf wurde der Kanal links geleitet, die Flut zog sich zurück und die Leute fanden reiche Beute. In jener Stadt gingen mehr als zehnmal Neunhunderttausend Menschen zu Grunde.

III.

داستان فتح مسکاو

والقصه صاحبقران قریب بمسکاو رسید اول میرزا سلطان محمد ایراول لشکر بود به چهار هزار جوان اکثر ایشان صاحب جمال بودند رسید علم سرخ درشت رسیدند که قلعه مسکاو از سنک بود بر زیر هر کنکره یک ادم تفنک در دست استاده اند ادمان بر سر کنکره‌ها مربع نشسته اند رسیدند میرزا همان جمیع تفنکها را یکی اتش دادند صدای طراق طراق در فلک در پیچید دنیا سیاه شد بعد مردم بسیار بر شرفات قلعه شدند ان ملتقها تیر بند کردند میرزا از ترجمانیکه همراه داشت پرسید که ان مردم اقتدار ملتق تیر بند کردن[1]) ندارند کفت ایشان همه صورت اند که صفت کران[2]) اورس ساخته اند هر چند صورت بیکدیکر وابسته است مروت کردان دارد یکی اتش میبابد[3]) بعد دید در اطراف قلعه از ارابه قلعه کرده اند بر هر ارابه زنبوره‌کی مانده در سی هزار ارابه دو غلام فرنکی نشسته اند در میانه جای قلعه مناره انجا چادر اق شیخ را دوخته اند بعد لشکر صاحبقران ایل

1) تیربند کردن = laden, ursprünglich umgürten (bei Pfeilbogen), sonst wäre der Zusammenhang zwischen ملتق تیربند کردن ganz unverständlich.

2) صفت کران habe ich aus Vermutung mit Bildhauer übersetzt.

3) Sowohl dieser als auch der vorhergehende Satz ist dunkel und unverständlich.

می امدند هر ایلی بحکم صاحبقران یکرنکی لباسی پوشیده بودند
بعد ادایین کسی‌را سخن‌ور[1]) دادند صاحبقران پیدا شد لباس
ملمع در بر کردان دلق حضرت عمر است قران بر کردان میر برکه
علم ظل صحاب بر افراشته علّامه بر دست راست قلندر در جلو
چهر کرده می ایند امده فر امدند بعد از سه روز جوانان فاتحه
کرفته دوانیدند تا قریب دو سه هزار زنبورک را یکی اتش دادند
زنبورک ایشانان مثل خم بود اما اکثر زنبورک ایشاقان مثل هاون
بود از درون شهر دو هزار کس بر امدن خادها[2]) در دست بدستور
هاون چترها داشتن بر امده بر زمین کور کردند از دور بنوک
خادها فتیله بسته اتش دادند ان هاونها پریده بر سپاه صاحبقران
رُسید اکر ادم و مراکبه میرسید کرد کرد میکرد اکر بر زمین می
رسید مثل جوی جر میکرد دود فلک کرفته بود امیر کفت اکر فکر
مکر ایشانانرا نکنید نشود هر روز دأب همین بود جوانان میدوانیدند
کرانکه (?) کافر مکدّر بودند رنک کرده جنک میکردند که
کس بسیار از قوم جغتای حل یافته هنوز بزنبورک کافران کارکردار
کرفته بود صاحبقران منادی کرد که فکر کافران کند اکر از من نکره
ناطلبد اوز نکیرم[3]) یعنی هر چه طلبد کند بدهم منادی در
لشکر یک سر دادند اهل جنک در ان ایام نیک تنک شده بود
دولت شیخ علایکه (?) اکثر در این کتاب مذکورست امده تعظیم
کرد کفت من فکر این هنکامه را کنم صاحبقران مرا چه خواهد
داد صاحبقران کفت هر چه طلب کنی بدهم کفت ایل چتررا
کذار که رفته در ملک ترکستان اوتاغ بکیرند قبول کرد مردم منع

---

1) Im Texte بعد ادایین ایلعی کسی را سخن‌ور ist ganz unverständlich.

2) خاد *chad* finde ich in Johnson's Persian Dictionary mit Kite = Geier, Drache übersetzt, doch wie dies als Ergänzungsteil der Kanone aufgefasst werden soll, darüber bin ich nicht im Klaren.

3) — از من نکره ناطلبد اوز نکیرم?

کردند صاحبقران کفت هر چه تقدیر پروردکارست همان خواهد شد او فردا سنک بدرا فور کرده[1]) بدهن انداخت در چشمه اب هزار یکی غوطه بیک دم زد بناکاه ابرها پیدا شد باران باریدن کرفت جوانان دوانیدند هر چند کردند ان زنبورکها در نکرفت جوانان اوزبکیه یکی دوانیدند جمیع مردمان که در قفای زنبورک ها بودند قتل کردند بقلعه دوانیدند درون شهر شدند از شش جهت رخنه کردند بدرون شهر شدند اما اق شیخ[2]) در امرای اروس بارک ان شهر قتل شدند دیواران ارک اروس بود کویند ساختهٔ حضرت سلیمان بود به بلندی شصت کز به سطبی سی کز بود دورآن ارک سه هزار کز بود صاحبقران امر کرده که جمیع مردم مسکاو را بیرون بر ارند مثل کوسفند کوکن کرده بودند همه اموال ایشان بغارت کرفتن سه روز ارک را قتل کردند بدرون ان قلعه در امدند هر چند کردند اق شیخ را نیافتند کنیزکی کفت که این خانه در امده بود چون در ان خانه در امدند خم شراب بود پاره موی در ان تیزاب[3]) می نمود معلوم شد که اق شیخ خودرا به تیزاب زده زیرا که اق شیخ شنوده بود که اورا صاحبقران به پودی خواهد داد از جهت غیرت که من به یتم خود چکونه رسم خودرا کداخته پودی شفیع مردم مسکاو شد باج قبول کرد همرا صاحبقران بخشید پودیرا پادشاه کرد کویند که هنوز پادشاهی ملک اروس از نسل پودیست باج اروس تا زمان پادشاهی میرزا شاهرخ امد چون پودی بمرد دیکر نیامد

---

1) . . . سنك بدرافور كرده ?

2) Ak Šeich, auch Ak Šeichum, ist der Name einer Frau, in welche Pudi, der russische Befehlshaber verliebt war, von ihr aber stets abgewiesen wurde.

3) تيزاب = Scheidewasser, Aquafortis, möglicherweise ist darunter auch der Wein als geistiges Getränk verstanden.

Die Erzählung von der Einnahme Moskaus.

Kurzum, der Emir näherte sich Moskau. Die Vorhut hatte Mirza Sultan Mehemmed mit viertausend durchwegs stattlichen Männern gebildet, die mit aufgepflanzten roten Fahnen anlangten. Die Festung Moskau war aus Stein; am Fusse einer jeden Zinne stand ein Mann mit der Flinte in der Hand, und oben auf der Zinne sassen Leute mit gekreuzten Beinen. Kaum war der Mirza angekommen, da gaben sämtliche Flinten Feuer, ein wildes Getöse hallte in den Lüften und alles ward dunkel. Viele bestiegen die Galerien der Festung und luden die Gewehre. Der Mirza fragte seinen Dolmetscher, den er bei sich hatte: Warum diese Leute die Gewehre nicht umgürten könnten, und dieser sagte: „Das sind nur lauter Figuren (Statuen), welche die russischen Bildhauer (?) angefertigt haben. Alle diese Figuren sind aneinander gefesselt, sie haben die Kraft von Helden, ein Feuer giebt's zugleich (?)!" Hierauf bemerkte er, dass sich rings um die Festung eine Wagenverschanzung befindet und auf jedem Wagen eine kleine Kanone. Auf dreissigtausend Wagen sassen zwei Frengijungen. Mitten in der Festung war ein Turm, wo das Zelt der Ak-Šeich sich befand. Hierauf marschierte das Heer des Emirs in einzelnen Truppen auf, jede in gleichfarbige Kleider gekleidet . . . . (?) Der Emir selbst erschien in strahlendem Gewande mit der Tunique des Chalifen Omar, den Koran um den Hals geschlungen; Mir Berke hatte die Fahne des Wolkenschattens entfaltet, die Gelehrten rechts und die Derwische schritten voran in der Front. Ungefähr zwei- bis dreitausend Kanonen gaben Feuer. Die Kanonen waren zum Teil gleich bauschigen Gefässen, die meisten gleich Mörsern. Aus der Stadt kamen zwei- bis dreihundert Menschen mit Papierdrachen (?) in den Händen, sie hatten Schirme in der Form der Mörser, die sie in die Erde einpflanzten, und in der Ferne an der Spitze der Drachen einen Zunder befestigend gaben sie Feuer. Diese Mörser flogen auf das Heer des Emir, und wo sie anlangten hatten sie Menschen und Tiere wie Staub zermalmt. Fielen sie auf die Erde nieder, so rissen sie dieselbe gleich einem Bache auf, und Rauch erfüllte die Luft. Der Emir meinte, es würde nicht angehen, ihre List zu ignorieren. So ging es jeden Tag fort. Die Jünglinge stürmten fortwährend, betrübt ob der . . . . der Ungläubigen, griffen sie mit Hinterlist an, und trotzdem viele vom Stamme der Čagatai gefallen waren, konnte man dennoch gegen die Kanonen des Feindes nichts ausrichten. Der Emir liess hierauf verkünden: man möge etwas gegen die Ungläubigen ersinnen . . . . d. h. er gewähre alles, was verlangt werde. Die Herolde verkündeten dies dem Gesamtheere, welches zu jener Zeit sich sehr bedrängt fühlte. Dewlet Šeich, dessen in diesem Buche oft Erwähnung geschieht, trat hervor und sagte: er werde

über diese Angelegenheit nachdenken, wolle aber wissen, was der Emir zu gewähren beabsichtige. Auf das Versprechen des Emirs, alles thun zu wollen, schlug er nun vor: man möge einen Streifzug nach Turkestan senden, um Zelte zu holen. Der Emir willigte ein, doch nicht das Volk, und ersterer sagte: „Wie Gott will, so wird es geschehen". Tags darauf warf er einen Stein, nachdem er erhitzt worden war, in die Mündung, der in der Quelle augenblicklich tausendmal untertauchte. Plötzlich wurden Wolken sichtbar, der Regen ergoss sich in Strömen, die Helden stürmten aufs neue an, doch ohne dass die Kanonen mehr trafen. Hierauf stürmten die Özbegen, töteten alle die hinter den Kanonen standen und drangen in die Stadt. Sie hatten von sechs Seiten Breschen gemacht um einzudringen. Auf Befehl der Ak Šeich wurden die russischen Befehlshaber der Citadelle getötet. Die Mauern dieser russischen Citadelle, so erzählt man, hätte Suleiman erbaut; dieselben waren sechzig Ellen hoch, dreissig Ellen breit und hatten einen Umfang von dreitausend Ellen. Auf Befehl des Emirs wurden sämtliche Einwohner Moskaus aus der Stadt gebracht und gleich Schafen hingeschlachtet, ihr Hab und Gut wurde dem Raube preisgegeben. Drei Tage lang hatte das Gemetzel in der Citadelle gedauert.

Als sie in die Festung eindrangen, hatten sie vergebens nach der Ak Šeich geforscht. Eine ihrer Zofen sagte: sie befände sich in jenem Hause; als man hineinkam fand man daselbst einen Weinzuber mit Scheidewasser, auf welchem einige Haare sichtbar waren. Es stellte sich heraus, dass die Ak Šeich sich darin ertränkt hatte, weil sie gehört, dass der Emir sie dem Pudi geben werde, da sie in ihrem Stolze sich ihrem frühern Diener nicht überantwortet sehen möchte. Pudi ward demnach zum Fürsprecher der Einwohner von Moskau. Er erklärte sich steuerpflichtig, der Emir verzieh allen und ernannte Pudi zum Herrscher. Wie verlautet, regieren die Nachkommen Pudis noch heute im Lande der Russen. Bis zur Zeit Šahruch Mirzas trafen die russischen Steuern regelmässig ein, nach dem Tode Pudis jedoch bieben sie aus.

Wie aus vorliegenden Auszügen ersichtlich, war es eine äusserst lebhafte Phantasie, die bei der Abfassung der legendären Geschichte Timurs thätig gewesen. Der Autor, der in seine Geschichte christliche Kirchengewänder, Kruzifixe, Bilder u. s. w. einwebt, muss jedenfalls ein vielgereister Mann gewesen sein, denn im vergangenen Jahrhundert war der Verkehr zwischen Russland und Centralasien noch kein solcher, um derartige Erfahrungen daheim gesammelt haben zu können. Die Schilderung der Beziehungen Timurs zu Bajazid Jildirim, zu den Gelehrten Syriens und zu den damaligen Machthabern Persiens ist besonders reich an Episoden und berechtigt

zu der Annahme, dass irgend ein ausführliches, uns unbekannt gebliebenes Werk von den Feldzügen des lahmen Welterschütterers vorliegendem Werke als Hilfsquelle gedient hat. Jedenfalls sind die Einzelheiten und die lokale Färbung höchst interessant, und wenn mein leider sehr geschwächtes Augenlicht es gestattet, will ich das ganze Buch mit Text und Übersetzung veröffentlichen. Die Schwierigkeit liegt nicht in der Sprache allein, sondern in der Mangelhaftigkeit des Textes, welcher, äusserst nachlässig kopiert, wie z. B. aus Auszug III ersichtlich ist, die Entzifferung fast unmöglich macht.

Die altpersischen Monate.

Von

Ferdinand Justi.

Die Zeitfolge der in der Inschrift des Dareios am Behistān[1]) berichteten Ereignisse ist deshalb schwierig festzustellen, weil zwar die Monate und Tage, nicht aber die Jahre der Regierung des Königs angegeben sind, offenbar weil alle Ereignisse bis auf die Erhebung des Aracha ohne Unterbrechung durch ein ereignisloses Jahr so rasch aufeinandergefolgt sind, dass die Jahre als selbstverständlich vorausgesetzt wurden; in dem Bericht der 5. Tafel ist das Jahr angegeben, weil die Vorgänge durch mehrere Jahre von den frühern getrennt sind. Von den neun vorkommenden Monatsnamen vermag man nur drei, *þāigrači*, *Āþᵣijādija*, *Anāmaka* mit den entsprechenden Ideogrammen der babylonischen Monate *Airu*, *Kislimu*, *Tebitu* zusammenzustellen (der babylonische Name des *Wijachna* wird *Tuana* geschrieben, was ein unbekannter Ausdruck ist), weil die Stellen, wo die übrigen sechs vorkommen, in der babylonischen Übersetzung zerstört sind, wie man in der Lithographie derselben, Cuneiform Inscriptions of Western Asia III, 39. 40 deutlich sehen kann. Die susische Übersetzung bietet keine Hilfe, weil sie nicht susische, sondern die nur umgeschriebenen persischen Namen giebt. Bei der grössern Zahl unbekannter Monate kann die unrichtige Bestimmung eines einzigen die ganze Zeitfolge der Begebenheiten verwirren, indem man genötigt werden kann, sie auf einen längern Zeitraum zu verteilen, und doch scheint man bei der Bestimmung der Monate darauf achten zu müssen, dass Dareios so rasch als möglich der Empörungen Herr zu werden suchen musste und sie wirklich in verhältnismässig kurzer Zeit unterdrückt hat.

Die beiden berühmten Keilschriftforscher, Sir Henry Rawlinson und Julius Oppert, deren Scharfsinn nicht nur der assyrischen, sondern auch der persischen und susischen Inschriftforschung die ersten grossen Erfolge verschafft und auch die Arbeit jüngerer

---

1) Die echte Form dieses Namens ist Baghastān (Ort wo die Baghas verehrt werden, s. Mafātīh al-ʿolūm ed. van Vloten 115, 10); Bīsutūn (ohne Stützen, der keiner Stützen bedarf) ist eine neuere Umdeutung des Namens.

Gelehrten andauernd gefördert hat, stellten zuerst einen persischen Monatskalender auf, wonach sie die Reihenfolge der Ereignisse zu ordnen gesucht haben; der englische Gelehrte im 1. Bande der Records of the Past (1873) in den Noten zur Übersetzung, der französische schon vorher in seinen Inscriptions des Achéménides (1852) und in seinem Werk über Volk und Sprache der Meder (1879) S. 187, wozu noch einige Bemerkungen in den Records of the Past VII, 89, in den Transactions of the Soc. of Bibl. Archaeology VI (1878), 260, und in den Göttinger Gel. Anzeigen 1881, 1260 kamen. Menant hat in seinen Achéménides (1872) 173 dieselbe Reihe wie Oppert, nur ist der Ādukani der 4. Monat wie bei Rawlinson; die von ihm S. 171 gegebene Zeittafel zeigt die Ereignisse verschieden von der Oppert'schen Anordnung. Spiegel, Eran. Alterthumskunde 3, 666 schliesst sich Menant an. Anders ist die Reihenfolge Ungers in den Abhandlungen der Münchener Akademie XVI, 1882. Zuletzt hat Oppert seine Reihenfolge, welche auch Floigl, Cyrus und Herodot, Leipz. 1881, 78. 159 angenommen hatte, wiederholt in den Verhandlungen des Orientalisten-Kongresses von Stockholm (Leiden 1893) 263, und auch Marquart, Philologus LV, 2, 235 nimmt sie als richtig an. Der Verfasser hatte wiederholt Gelegenheit zur Prüfung dieser Ansätze und gelangte bei einem selbständigen Versuch zu einer Anordnung, welche bis auf die Stellung des Margazana mit der Unger'schen übereinstimmte. Das in diesen Monat fallende Ereignis, der Aufstand des Aracha, liegt zeitlich weit von den übrigen Begebenheiten ab und hat daher für deren Zeitfolge keine Wichtigkeit. Der Versuch, die vom Verfasser gefundene Reihenfolge mit einigen begründenden Worten als richtig zu erweisen, dient daher zugleich zur Aufrechthaltung der Ansicht des ausgezeichneten Würzburger Geschichtsforschers.

Reihenfolge der babylonischen und altpersischen Monate (beginnend mit März-April):

Babylonische	Rawlinson	Oppert	Unger	Verfasser	Awestische
Nisanu	Bāgajādi	Garmapada	þūrawāhara	þūrawāhara	Frawašinām
Aíru	þūrawāhara	þūrawāhara	*þāigrači*	*þāigrači*	Ašahę̄ wahištahę̄
Sīmanu	*þāigrači*	*þāigrači*	Ādukani	Ādukani	Haurwatātō
Dūzu	Ādukani		Margazana	. . . .	Tištrjęhę̄
Abu	Garmapada		Garmapada	Garmapada	Ameretātō
Ulūlu	. . . .		. . . .	. . . .	Chschaþrahę̄ wairjęhę̄
Tišritu	. . . .	Bāgajādi	Bāgajādi	Bāgajādi	Miþrahę̄
Arach-samna	Margazana	Ādukani	. . . .	. . . .	Apām
Kislimu	*Āþrijādija*	*Āþrijādija*	*Āþrijādija*	*Āþrijādija*	Āþrō
Tebītu	*Anāmaka*	*Anāmaka*	*Anāmaka*	*Anāmaka*	Daþuschō
Šabāṭu	. . . .	Margazana	. . . .	Margazana	Wañhéuš manañhō
Adaru	Wijachna	Wijachna	Wijachna . .	Wijachna	Speñtajå Ārmatōiš

Die awestischen Monatsnamen hat Roth, Zeitschrift 34, 701 behandelt. Bei Firdūsi 1110, 780 (ed. Vullers) wünscht Rustam dem Kai Chusrau den Segen des Hormazd und der zwölf Monatsgenien, die er aber nicht nach der Reihenfolge, sondern nach Bedürfnis des Metrums nennt; auch setzt er Bahrām statt des Mihr, wie es auch 6, 418, 3109 (ed. Mohl) heisst: „im (Monat) Bahrām, am Tag Ormazd"; man könnte an beiden Stellen Mihr-māh verbessern. In einer ganz ähnlichen Stelle steht richtig Mihr: 'Abdulķādiri Baghdād. Lexic. Schahnam. ed. Car. Salemann I, 270, Nr. 2327, ebenso in dem Verzeichnis der Monatsnamen das. 7, 20, sowie selbstverständlich bei Albērūni (ed. Sachau) 42, 13.

Bei der Unmöglichkeit, die sechs altpersischen Monatsnamen, deren babylonische Wiedergabe uns entgeht, vollkommen sicher zu deuten, muss man sich darauf beschränken zu zeigen, dass die Ereignisse in ihrer Anordnung nach der vorgeschlagenen Monatsreihe sachgemäss verlaufen und dass sie mit vereinzelten, anderweitig verbürgten geschichtlichen Nachrichten in Einklang stehen. Es wird der Deutlichkeit dienen, wenn die Zeittafel der Inschrift hier vorangestellt wird; ausser den von Dareios angegebenen Tagen sind noch einige wichtige Daten der babylonischen Vertragsurkunden (Kontrakttafeln) nach Strassmaiers Sammlungen eingefügt. Die Berechnung der Tage und Jahre unsrer Zeitrechnung, früher eine umständliche und schwierige Aufgabe, ist durch Opperts Kalender von 617—485 (Comptes rend. à l'Acad. d. I. XX, 1892, 414), und Zeitschr. 51, 165, sowie durch die verdienstvolle Veröffentlichung des Kalenders vom Beginn der Nabonassar'schen Ära (26. Febr. 747) bis zum 212. Jahr der seleukidischen Ära oder 100 v. Chr. durch Dr. Mahler (Denkschriften der Wien. Akad. mathem.-naturwiss. Klasse LXII, 1895, S. 641) auch für den Laien leicht auszuführen.

Zeittafel der Dareiosinschrift.

Vertragstafel des Bardija[1])	Airu	Antrittsjahr	Mai	523
„ „ „	10. Ulūlu	„	9. Sept.	„
Erhebung des Bardija-Gaumāta 14. Wijachna	14. Adaru	„	9. März	522
Vertragstafel des Bardija	19. Nisanu	1. Jahr	12. Mai	„
„ „ „	23. Simanu	„	14. Juli	„
„ „ „	26. „	„	17. „	„
„ „ „	23. Dūzu	„	13. Aug.	„
„ „ „	4. Abu	„	23. „	„

1) Die Urkunden aus der Zeit des Bardija findet man veröffentlicht von Strassmaier in der Zeitschr. für Assyriol. 4, 123 und in den Verhandlungen des Leidener Orientalisten-Kongresses II, 1 (1885), S. 575, Nr. 22; übersetzt zum Teil von Peiser, Keilinschriftl. Bibl. von Schrader 4 (1896), 295—299. Bei dem nahen Zusammenliegen der Jahresgrenze und der Erhebung des Magiers konnte das 1. Jahr auch wohl als Antrittsjahr gelten; daher sind die ersten beiden Daten vom Airu und vom 10. Ulūlu des Antrittsjahres vielleicht als Mai und 28. September 522 zu berechnen.

Kambyses stirbt 9. Garmpada	9. Abu	8. Jahr	28. Aug.	522
Vertragstafel des Bardija	20. „	1. „	8. Sept.	„
„ „ „	15. Ulūlu	„	3. Okt.	„
„ „ „	20. „	„	8. „	„
„ „ „	1. Tišritu	„	18. „	„
Bardija-Gaumāta getötet 10. Bāgajādi	10. „	„	27. „	„
Aufstand des Āþrina				
Vertragstafel des Nidintabel	17. „	Antrittsjahr	3. Nov.	„
„ „ „	20. „	„	6. „	„
Āþrina getötet. Regierungsantritt des Dareios nach dem Kanon des Ptolemaios	. . . .	. . . .	1. Jan.	521
Schlacht am Tigris 27. Āþrijādija .	27. Kislimu	Antrittsjahr	12. „	„
Schlacht bei Zazāna 2. Anāmaka . .	2. Ṭebitu	„	17. „	„
Schlacht bei Maru in Kampada 28. Anāmaka	28. „	„	12. Feb.	„
Nidintabel getötet. Vertragstafel des Dareios vom	20. Schabāṭu	„	5. März	„
Schlacht bei Zuza, 8. Þūrawāhara .	8. Nisan	1. Jahr	19. April	„
Schlacht bei Tigrā, 18. Þūrawāhara	18. „	„	29. „	„
Schlacht bei Uhjāma, 9. Þāigrači . .	9. Airu	„	20. Mai	„
Schlacht bei Izzitu (Izzila), 15. Anāmaka	15. Ṭebitu	„	18. Jan.	520
Schlacht bei Wispahuzati, 22. Wijachna	22. Adaru	„	25. März	„
Schlacht bei Rachā, 12. Þūrawāhara	12. Nisan	2. Jahr	13. Mai	„
Schlacht bei Autijāra, 30. Þūrawāhara	30. Airu	„	1. Juni	„
Schlacht bei Kunduru, 26. Ādukani	26. Simanu	„	25. Juli	„
Frawarti getötet. Martija getötet. Tschiþrantachma getötet				
Schlacht bei Patigrabana, 1. Garmapada	1. Abu	„	28. Aug.	„
Schlacht am Berg Parga (Pr̥ga), 6. Garmapada	6. „	„	2. Sept.	„
Beginn des Tempelbaues in Jerusalem[1])	. . . .	. . . .	19. Okt.	„
Schlacht in Margiana, 23. Āþrijādija	23. Kislimu	„	14. Jan.	519
Schlacht bei Kāpišakāni, 13. Anāmaka	13. Ṭebitu	„	2. Feb.	„
Schlacht in Gandumawa, 7. Wijachna	7. Adaru	„	27. März	„
Dareios geht nach Ägypten	. . . .	. . . .	. . . . .	517
Aracha besiegt, 2. Margazana	2. Schabāṭu	7. Jahr	28. Jan.	514
Zug gegen die europäischen Skythen . .	. . . .	. . . .	. . . . .	513
Aufstand in Susiana unter (Um)maina, der Saken unter Skunka nach Beginn des 12. Jahres	. . . .	. . . .	. . . . . .	510

Über die Einreihung des *Wijachna* ist von jeher kein Zweifel gewesen. Die anscheinend letzte Vertragsurkunde aus Kambyses' Zeit ist vom 27. Schabāṭu des 8. Jahres. Da Kambyses damals bereits tot war, so kann nur sein 8. Jahr als Unterkönig von Babel gemeint sein[2]). Ähnlich verhält es sich mit der Urkunde Nr. 411

1) Haggai 1, 14.

2) s. Strassmaier, Babylonische Texte. Heft VIII. Inschriften des Kambyses, König von Babylon, Leipz. 1890, VIII und Nr. 412.

vom 3. Arachsamna des 8. (?) Jahres, wo die Ziffer für das Jahr zur Not 5 sein könnte, sowie mit Nr. 410 vom Dūzu (Juni-Juli). Diese Rechnung nach Jahren des Kambyses als Unterkönig von Babel ist mit Notwendigkeit für diejenigen Urkunden anzunehmen, welche von ihm aus dem 1. Jahr und bei Lebzeiten seines Vaters, und zwar aus dessen 9. Jahr, datiert sind, nachdem Kambyses weitergehende Machtbefugnisse erhalten hatte; nämlich für die Tafeln bei Strassmaier, Kambyses Nr. 46: „1. Jahr, 25. Dūzu, Kambyses König von Babel; damals (war) Kuraš König der Länder", also vom 14. Juli 530; ebenso Nr. 81 vom 25. Kislimu, d. i. 8. Dezember 530. Auf andern ist geschrieben: „Kambyses König von Babel, Sohn des Kuraš, Königs der Länder", was offenbar andeuten soll, dass sein Vater noch als Grosskönig regierte, nämlich Nr. 36 vom 9. Airu d. i. 30. April, Nr. 42 vom 7. Dūzu d. i. 26. Juni, und Nr. 72 vom 9. Arachsamna d. i. 24. Oktober 530; auf Nr. 98 fehlt der Monat; die Tafel des Kyros Nr. 16 aus dessen 1. Jahr vom 10. Simanu sagt: „Kuraš König der Länder, Kambuzīa König von Bābilu", was dem 27. Mai 538 entspricht.

Der Tod des Kambyses erfolgte am 9. Garmapada oder 28. August 522. Der achte Monat vom Wijachna an ist der Bāgajādi-Tišritu; die Dauer der Usurpation des Gaumāta vom 9. März bis zum 27. Oktober 522, im ganzen 7 Monate und 22 Tage (232 Tage), ist daher in Einklang mit Herodot, der ihn 7 Monate regieren und im achten die Massnahmen des Dareios und seiner Gefährten zur Beseitigung des Magiers geschehn lässt. Die letzte bekannte Vertragsurkunde seiner Regierung vom 1. Tišritu oder 18. Oktober fällt nur 10 Tage vor seine Ermordung.

Wenn Dareios sagt, der Magier habe am 9. Garmapada die Herrschaft ergriffen, so bedeutet dies, dass mit dem an diesem Tag erfolgten Tode des Kambyses (der wahrscheinlich durch Leute des Magiers ermordet worden ist) Gaumāta dessen wirklicher Nachfolger geworden sei. Nach der Angabe des ptolemäischen Kanon und des Herodot starb Kambyses, wie Ed. Meyer im Artikel Kambyses, bei Ersch und Gruber II, XXXII, zeigt, nachdem 5 Monate seines 8. Regierungsjahres verflossen waren; der Garmapada aber ist der 5. Monat des babylonischen Jahres. Die Inschrift sagt zwar, Gaumāta habe die Herrschaft ergriffen, dann (*pasāwa*) sei Kambyses gestorben; da aber sogleich nochmals gesagt ist, dass die Herrschaft von alters her (*paruwijata*) in der achaemenischen Familie gewesen sei, Gaumāta aber dem Kambyses die Länder genommen und König geworden sei, so ist offenbar der Akt der wirklichen Erwerbung der Herrschaft und der Tod des Kambyses gleichzeitig gedacht, ohne dass auf das *pasāwa* (Zeile 43; das Wort kommt 70 mal in der Inschrift vor und ist oft wie unser „da" gebraucht) Gewicht zu legen wäre; deutlicher würde *pasāwa jaþā* sein, wie Z. 12.

Bereits nach Verlauf von zwei Monaten unternahm Dareios

die Niederwerfung der allgemeinen Auflehnung der von Kyros und Kambyses eroberten Länder gegen die persische Herrschaft. Die siegreichen Schlachten am Tigris vom 12. Januar 521 und bei Zazāna[1]) am 17. Januar führten die Einschliessung der Hauptstadt herbei. Nach der Inschrift ward Babel (entgegen dem Bericht Herodots, der die Belagerung 22 Monate dauern lässt, wie er auch über die Einnahme der Stadt durch Kyros ganz irrige Angaben macht) in kurzer Zeit eingenommen und der Empörer Nidintavbēl noch vor dem 5. März 521, dem Datum der ersten Vertragsurkunde mit Dareios Namen[2]), getötet. Doch blieb Dareios längere Zeit in Babylonien, da er einen neuen Aufstand im östlichen Susiana unterdrücken musste, der auch einen Teil von Persis in Mitleidenschaft gezogen hatte, weil der Anstifter ein Perser war, der sich für einen susischen Prinzen ausgab. Auch erforderte die Ordnung der babylonischen Angelegenheiten ein Verweilen des Königs in dieser Weltstadt, welche der Sitz des Widerstandes gegen die arische Weltherrschaft war. Das Heer des Dareios bestand wesentlich aus seinen Persern, denn die Meder, Armenier, Parther, Margianer, Arachosier und Saken befanden sich in Aufruhr; da auch eine starke Besatzung für Babylonien und Susiana nötig war, so konnte er vorerst nur soviel Streitkräfte für die Dämpfung des medisch-armenischen Aufstandes an seine Feldherren abtreten, als zur Absperrung der Heerstrassen notwendig waren. Es gab deren drei, auf denen die Aufrührer vom Gebirgsland in die Ebene steigen und mit vereinter Kraft die Perser angreifen konnten: 1) die Strasse von Ekbatana über den Pass von Kirind nach Ḥolwān und Babel; 2) die von Gazaka in Atropatene über den Pass von Rowandiz nach Assyrien und Arbela; 3) die aus dem Lande der Alarodier durch Korduene nach Bēzabdē, wo man über den Tigris setzen und in das obere Mesopotamien (Djezīreh) eindringen konnte. Die erste Strasse sperrte Widarna (Hydarnes) nach einem Kampf bei Maru (arab. Marǰ al-ḳal'ah[3]) am 12. Februar 521 durch ein befestigtes Lager. Ein zweiter Feldherr, der Armenier Dādr̥ši musste drei Schlachten in Armenien, bei Zuza, wahrscheinlich in der Nähe von Bēzabdē oder Djezīreh, am 19. April; bei Tigrā, jedenfalls am Tigris gelegen, wo die Strasse nach Sōōrt und Bitlis abzweigt, also das Fort Til, am 29. April; und bei Uhjāma am 20. Mai schlagen, ehe er das Standlager zur Abschliessung der Strasse errichten konnte. Endlich drängte der Perser Wahumisa die auf-

---

1) Aus dieser Stadt in der Nähe von Babel ist ein Vertragstäfelchen mit dem Datum des 15. Ulūlu des 1. Jahres des Barzija, d. i. 3. Oktober 522, also 24 Tage vor dessen Sturz, erhalten, s. Oppert, Actes du 8me Congrès des Orient. (Leiden 1893), S. 262.

2) Babyl. Texte. Heft X. Inschriften von Darius, König von Babylon, von J. N. Strassmaier. Leipz. 1892, Nr. 1.

3) Tabari 1, 2616, 6. Istachri 196, 2. 197, 14.

ständischen Meder (Atropatener) zurück bei Izzitu (Izzila)[1]) in Assyrien am 18. Januar, und in Autijāra in Armenien am 1. Juni 520. Der lange Zeitraum zwischen beiden Schlachten deutet auf einen kraftvollen Widerstand der Aufrührer, wahrscheinlich der sehr kriegerischen Sagarten (Kurden) unter ihrem Fürsten Tschiþ$_r$antachma, denn ihre Hauptstadt Arbela, wo dieser später gekreuzigt ward, liegt in der Nähe der Gegenden, durch welche Wahumisa zog, während ihre ursprünglichen und auch von einem Teil des Volkes behaupteten Sitze in Chorāsān lagen[2]). Inzwischen hatte Dareios den Südwesten des Reiches beruhigt, wobei noch ein zweiter Aufstand in Susiana unter Martija unterdrückt ward, und konnte jetzt seine Streitmacht mit der seiner Feldherren vereinigen und einen entscheidenden Schlag gegen Frawarti zu führen hoffen. Noch ehe Dareios mit dem aus Ekbatana in die Berge von Ḳazwīn zurückweichenden Frawarti zusammentraf, hatte sein Vater Wištāspa den aufständischen Parthern am 25. März 520, also in der Zeit zwischen den beiden Treffen von Izzitu (Izzila) und Autijāra, eine Schlacht bei Wispahuzati geliefert, deren Erfolg vielleicht zweifelhaft gewesen ist; denn nachdem Dareios den Frawarti bei Kunduru am 25. Juli geschlagen, in Ragā gefangen und in Ekbatana (Hāgmatāna) hatte hinrichten lassen, hierauf auch durch Tachmaspāda den mit dem medischen verknüpften sagartischen Aufstand hatte dämpfen und dessen Haupt in Arbela kreuzigen lassen, sendete er seinem Vater ein Heer zu Hilfe, und dieser besiegte jetzt die Parther bei Patigrabana am 28. August. Es dauerte $4^1/_2$ Monate, ehe auch Margiana durch den Sieg des Persers Dādrši, Satrapen von Baktrien, über die Rebellen am 14. Januar 519 wieder gewonnen war. Der Anführer Frahada entzog sich durch die Flucht der Gefangennahme und kam erst lange nachher in die Hände des Königs. Gleichzeitig mit diesen Ereignissen hatten die Feldherren des Dareios mit einem zweiten falschen Smerdis in der Persis zu thun, der erst nach zwei Schlachten bei Rachā am 12. þūrawāhara, d. i. 13. Mai 520, also noch ehe Dareios von Babel nach Medien ging, wie ausdrücklich in der Inschrift 3, 32 gesagt ist, und am Parga (Pṛga, einem Berg desselben Namens wie die heutige Stadt Purg, arab. Fordj) am 6. Garmapada, d. i. 2. September, also offenbar nach hartnäckigem Widerstand, durch den Perser Artawardija niedergeschlagen worden ist. Diese letzte Zeitbestimmung macht unmöglich, den Garmapada vor den þūrawāhara zu setzen, wie in den Listen Opperts und Floigls geschieht. Obwohl Artawardija gekreuzigt worden war, so hatte sich doch der Aufstand weit nach Osten, bis Arachosien verbreitet, wo der persische Satrap Wiwahana zwei Schlachten, bei Kāpischakāni am 2. Februar

---

1) So wahrscheinlich zu lesen, s. Weissbach, Neue Beiträge zur Kunde der sus. Inschriften (1894) 754; d. i. „Abhang, Berglehne", hebr. Etzel?

2) Inschrift J, 15.

519, und im Gau Gandumawa[1]) am 27. März schlagen musste, ehe er den Anführer des Rebellenheeres vor der Festung Arschāda (Arschahada) fangen und töten konnte. So waren seit des Magiers Tod 2½ Jahre verflossen, und das Reich war unter die starke Hand des Königs zurückgebracht. Dass alle Begebenheiten in dieser kurzen Zeit, also vielfach gleichzeitig mit einander, nicht nach einander verlaufen sind, also nicht etwa noch in das Jahr 518 oder 517 gereicht haben, wie ebenfalls vermutet worden ist, geht nicht allein daraus hervor, dass Dareios schon 517 nach Ägypten gehn konnte, sondern auch daraus, dass jeder Aufstand durch einen andern Feldherrn unterdrückt werden musste, während im andern Falle gewiss ein bereits erprobter Heerführer auch mit der Niederwerfung andrer Empörungen würde betraut worden sein. Dareios konnte zu Ende des Jahres 517 in Ägypten anlangen[2]), welches ebenfalls aufständisch geworden war (Inschrift 2, 7, im susischen Text allein erhalten), und 514 den Bau der Burg von Persepolis und die Herstellung der grossen Prunkinschrift am Berg Behistān beginnen; ehe beide Werke vollendet waren, loderte noch einmal der Aufruhr in Babel mit Aracha, einem Armenier (Alarodier) von Abkunft, an der Spitze. Man hat vermutet, dass dieser Aufruhr, der von Herodot 3, 150 in die Zeit der Eroberung von Samos (516) verlegte und 19 Monate dauernde, gewesen sei; dies kann jedoch nicht richtig sein, weil das Jahr 516 nur kurze Unterbrechungen der Urkundenreihe zeigt, und weil die von Herodot erwähnten Ereignisse, wie H. Stein[3]) bemerkt, in unrichtiger chronologischer Ordnung aufgeführt sind, die dort erwähnte Eroberung Babels in Wirklichkeit die durch Nidintabel veranlasste sein muss. Das Ereignis hängt noch mit der Pacifikation des Reiches zusammen und muss daher noch vor die auswärtige Unternehmung des Skythenzuges fallen. Der in zwei Vertragsurkunden genannte Monat Ulūlu (August-September) des 1. Jahres des Aracha lässt sich in jedem Jahr auch mit solchen des Dareios belegen, während doch kleinere Lücken einzelne Monate ausser dem Ulūlu treffen. Nun aber wird der 2. oder nach der susischen Fassung 22. Margazana (Januar-Februar) als Tag der Hinrichtung Arachas bezeichnet, und im 7. Jahre des Dareios findet sich in der Strassmaier'schen Sammlung wirklich eine Lücke von 109 Tagen vor dem 6. Schabāṭu (Margazana, 1. Februar 514), einem Zeitpunkt, der nur 4 Tage hinter dem der Besiegung und Tötung des Aracha liegen würde. Die Lesart 2 des persischen Textes (d. i. 28. Januar) ist hiernach richtiger als die 22 des susischen (17. Februar).

Nach diesem Ereignis folgt der Zug gegen die europäischen Skythen 513, den Dareios wegen des geringen Erfolgs, der nicht

1) D. i. das Weizenland, neup. *gandum*, mit Aff. *wa* wie in awest. *aghrawa, bunawa*.

2) Wiedemann, Herodots zweites Buch 427.

3) Herodot erklärt von Heinr. Stein[5] II, Berlin 1877, 154.

einmal die Gefangennahme eines Häuptlings einbrachte, mit Schweigen übergangen hat. Die europäischen Skythen werden gleichwohl in der Grabinschrift, welche das letzte der drei Länderverzeichnisse enthält, genannt: *Sakā tjaij taradraya*, vor den *Skudra* oder Makedoniern, die Megabazos 513 zinspflichtig machte[1]), und den europäischen Griechen oder *Jaunā takabarā*, die Haarflechten (κρωβύλοι) tragenden, die sie nach Thukydides 1, 6 mit goldnen Haarnadeln, deren Knopf eine Cikade (τέττιξ) bildete, aufzustecken pflegten[2]). Dagegen beschreibt die 5. Abteilung der Inschrift in einem sehr zerstörten Text, der von Oppert mit glänzendem Scharfsinn ergänzt ist, die Niederwerfung eines susischen Aufstandes und die Besiegung „der Sakā (Haumawargā und der Sakā, welche den Hut [Helm]) spitz tragen", (*tjaij χaudām*) *tigrām barātij*, also die Tigrachaudā der Grabinschrift, welche die beiden andern Länderlisten mit dem Einen Namen Sakā zusammenfassen und welche die Inschrift von Behistān 2, 8 als aufständisch bezeichnet. Die Inschrift bestimmt nach der Ergänzung Opperts vor dem Worte *þarda* (Jahr) das 12. Jahr des Königs, 510, als Zeitpunkt. Das Bildnis ihres gefangenen Fürsten *Skunka* ist am Felsen später zu denen der andern Empörer gefügt worden.

Nicht zu übersehn ist das doppelte Verzeichnis der Rebellen, wie sie in der Inschrift 4, 7—31 und auf dem Relief erscheinen. Dort werden sie genau nach der Folge genannt, wie sie die erste Nennung ihrer Namen in der Erzählung ergiebt, auf dem Relief aber, wo sie als Gefangene dem ihnen die Hinrichtung ankündigenden Könige gegenüber stehn, sind sie nach dem Zeitpunkt ihres Todes hintereinander (nach dem Reliefstil in einer Reihe nebeneinander zu denken) gestellt:

Inschrift 4, 7—31:	Relief:
Gaumāta 1, 36	Gaumāta zu Füssen des Königs mit flehenden Händen (*ustānadasta*) † 27. Okt. 522.
Āþrina 1, 74	Āþrina † Dezember 522.
Nidītabaira 1, 77	Nidītabaira † Februar 521.
Martija 2, 8	Frawarti † Ende Juli 520.
Frawarti 2, 14	Martija † bald darauf.
Tschiþ$_r$ātachma 2, 79	Tschiþ$_r$ātachma † Ende Juli oder Anfang August 520.
Frahada 3, 12	Wahjazdāta † 2. September 520.
Wahjazdāta 3, 22	Aracha † 28. Januar 514.
Aracha 3, 77	Frahada † noch vor Vollendung des Reliefs im Verlauf des Jahres 512.

Martija ward nicht in der Schlacht ergriffen und getötet, sondern die Susier selbst, mit denen Dareios Frieden gemacht (Beh. 2, 11), fingen ihn, nachdem er flüchtig geworden war und töteten ihn,

1) Herod. 5, 18; vgl. den Namen der Stadt Σκύδρα in Makedonien (Eordaea).
2) de Lagarde, Gött. Nachrichten 1891. 160.

wahrscheinlich von dem Erfolg gegen Frawarti erschreckt (2, 12). Frahada[1]) war in der Schlacht am 16. Dezember 520 entkommen und ward erst nach langer Verborgenheit in den Gebirgen, ähnlich wie später Nēzak, gelegentlich festgenommen und dem Dareios ausgeliefert. Skunkas Bildnis ist etwa 509 hinzugefügt.

Auch die sprachliche Erklärung der Namen der Monate widerspricht nicht deren von Unger und dem Verf. angenommenen Reihenfolge. Bereits Oppert hat die Namen etymologisch übersetzt, die nachfolgenden Bemerkungen mögen zur weitern Aufhellung beitragen.

1. *þūrawāhara*[2]); das *ū* ist lang wie in *Kūru* (*Κῦρος*). Der Name bedeutet „den hehren Frühling habend" und ist ein sogenanntes Bahuvrīhi-Adjektiv zu „Monat". Das Wort für Frühling wird in altmedischer Form im Zendpehlewi Farhang 136, 3 (cod. Paris.) überliefert, wie es scheint im Lokativ: *wańri*[3]), was einen Stamm *wańhare* voraussetzt, welcher sanskr. *vasar* (früh), nebst *vāsara* (Tag, also in andrer Wendung der Bedeutung) und gr. *Ϝέαρ*, lat. *vēr* entspricht; neup. *behār* mit *ā* wie in *kadām*, *kadār*. Der altpersische Name ist mit dem Adjektivaffix *a* versehen und dem Vr̥ddhivokal *ā*, wie Mārgawa, Pātišuwari und die noch zu besprechenden Monatsnamen þāigrači und Bāgajādi; die Vr̥ddhi kann im vordern oder im zweiten Wort der Zusammensetzung eintreten, wie auch im Sanskrit der Fall ist[4]). Dass die Benennung nur dem März-April oder Nisanu zukommen kann, welcher mit der Frühlingsnachtgleiche beginnt, hätte man nie verkennen sollen.

2. *þāigrači*[5]) wird in der babylonischen Übersetzung durch Airu (April-Mai) wiedergegeben (Beh. 2, 46); einmal (2, 61) steht für „den letzten þūrawāhara" der „30. Airu"; Rawlinson und Oppert haben wegen dieser Stelle den þūrawāhara mit Airu zusammengestellt. Indessen hat bereits Floigl S. 79 gezeigt, dass die Gleichung des Airu und unseres Monats richtig ist, und die Ausdrucksweise der Inschrift ist so zu verstehen, dass der 1. Airu bereits um 6 Uhr Abends begonnen hat (die Nacht geht auch bei den Persern dem Tag voraus: Beh. 1, 20; vgl. Spiegel, Commentar zum Awesta 2, 429), wo die Helligkeit des letzten (30.) Nisan noch andauert und die Schlacht vom 30. Nisan (þūrawāhara) in den 1. Airu (þāigrači) sich erstreckt. Beide Monatstage stehn in einer babylonischen Tafel ebenso neben einander bei Epping und Strassmaier, Zeitschrift für Assyriologie 5, 355; und Epping[6]) bemerkt:

---

1) *πρόεδρος*, geschrieben Frad, wie *þatij* für *þahatij*.

2) Oppert: printemps.

3) Bartholomae, Grundriss d. iran. Philol. 119, § 214, Note.

4) Benfey, Vollständige Grammatik der Sanskritsprache § 588, VI—IX.

5) Oppert: ombre raccourcie, neup. *sāyeh* + ? Man las bisher þāigarči.

6) Astronomisches aus Babylon oder das Wissen der Chaldäer über den gestirnten Himmel. Unter Mitwirkung von P. J. N. Strassmaier von J. Epping. Freiburg 1889, S. 26, Z. 18.

„die Anzahl der Tage für die Monate giebt immer das erste Datum des folgenden Monats an. Lesen wir z. B. nach den Datumsangaben des Monats Nisan sofort Ijar (Airu) 30, so ist das ein Zeichen, dass der Monat Nisan nur 29 Tage hatte; dagegen sagt Siwan 1, dass der Monat Ijar 30 Tage zählte". Der Name des 2. Monats ist wie der des ersten ein mit Vṛddhi gebildetes Beiwort zu „Monat"; das Stammwort ist **þigračī* „Knoblauch-Sammler", gebildet von *či* „sammeln", wie altmed. *jawaę-ji*, *daęwō-ḍbi*, *ratu-fri*; das Sanskrit fügt in solchen Komposita ein *t* an kurze Wurzelvokale: *agni-či-t*. Von dem hier erscheinenden **þigra*, welches altmed. **sighra* lauten würde und offenbar mit *çigru*, der indischen Benennung der Moringa, aus deren Nüssen, *çāigravá*, das Behenöl für Parfums u. dgl. gepresst wird, nahe verwandt ist, stammt neup. *sīr* „Knoblauch", ebenso wie *tīr* „Pfeil" von *tighri*. April-Mai ist der Monat der Knoblauchsammler, also eine ähnliche Benennung wie die des athenischen *Πυανεψιών* oder „Monats des Bohnenkochens". Die Pflanze wird am besten um die Iden des Januar, doch auch im Herbst gesät[1]), während sie in Deutschland im Juni—Juli blüht, daher im August eingesammelt wird. Bei unserm starken Widerwillen gegen Knoblauchgeruch[2]), den man indessen nach Angaben der alten Schriftsteller zu beseitigen wusste, mag uns die Benennung eines Monats nach dieser Zwiebelpflanze verwunderlich, und die nach den Rosen: kurd. *gulān*, georg. *wardobis-thwe*, angenehmer erscheinen, doch gehört der Knoblauch schon in Süd- und Osteuropa, Italien, Sicilien, noch mehr in Spanien, bei Russen (wie bei den skythischen Kallipidae, Herod. 4, 17) und Türken (schon am Hof von Byzanz, daher im Sanskrit *javanēšṭa* „den Griechen erwünscht" genannt), sowie im Orient überhaupt unter die hauptsächlichsten, freilich nur von den harten Gedärmen der Bauern vertragenen[3]) Speisen und Hausmittel — Galenus nennt ihn *θηριακὴν τῶν ἀγροτῶν*, und Plinius 19, 34 sagt, dass allium ad multa medicamina prodesse creditur — obschon die höhern Gesellschaftsklassen ihn verabscheuen, ja seinen Genuss religiöser Vorschrift gemäss vermeiden, wie V. Hehn[4]) gelehrt und unterhaltend ausgeführt hat. Auf den Vertragstäfelchen von Backstein, welche Strassmaier in seinen Babylonischen Texten, chronologisch nach den Königen von Babel geordnet, veröffentlicht, und Peiser[5]) zu übersetzen begonnen hat, wird der Knoblauch, *šūmu*, oft erwähnt; es sei nur auf wenige hingewiesen: auf einer Tafel[6]) aus Schahrīn vom 15. Adaru des

---

1) Columella X, V. 314. XI, 3, 15. 20—22. Palladius, Juni 14, 5. November 6.

2) Doch scheinen englische Feinschmecker keine Knoblauchfeinde, s. Ge. du Maurier, Trilby (Leipzig 1894) I, 52. 135. 200.

3) Horaz, Epoden 3, 3.

4) Kulturpflanzen und Haustiere 4. Aufl., S. 159.

5) Schraders Keilinschriftliche Bibliothek IV. Berlin 1896.

6) Strassmaier, Nabonidus Nr. 134. Peiser 221, Nr. 13.

3. Jahres des Nabūna'id (12. März 552) wird der Empfang von 865 Pīti Knoblauch bescheinigt; eine andere[1]) aus Babel vom 7. Dūzu des 9. Jahres des Kyros (26. Juni 630) enthält die Quittung über Lieferung von 1600 Gebinden (*gidil*)[2]) Knoblauch; eine dritte[3]), datirt Schahrīn vom 2. Nisanu des 4. Jahres des Nirgal-šar-usur (12. April 556) enthält eine Verpflichtung 1200 Gebind Knoblauch im Monat Airu (also unserm þāigrači!) zu liefern. Auch in der Materia medica der Babylonier erscheint *šūmu* (hebr. *šūm*, aram., arab. *thūm*) als Heilmittel[4]), und in dem von Br. Meissner[5]) bekannt gemachten babylonischen Pflanzenverzeichnis steht *šūmu* an erster Stelle, wozu der Herausgeber bemerkt, dass Knoblauch ein Hauptnahrungsmittel der Babylonier war, sehr häufig in den sogenannten Kontrakten erwähnt und in ungeheuren Mengen (100 000 Mass auf einmal geliefert) konsumiert worden ist. Für uns am wichtigsten ist die Stelle des Polyaen, Stratagemata 4, 3, 32, welche die Mahlzeit oder den Küchenzettel des persischen Königs nach der Inschrift auf einer von Alexander in Persepolis gefundnen und von ihm zerstörten ehernen Platte beschreibt; hier werden alle Speisen mit der Angabe der täglich für den Hof und die Leibgarden verbrauchten Menge verzeichnet und Knoblauch mit einem, Zwiebeln mit einem halben Talent Gewicht angesetzt, sodass man sagen konnte, die Küche der Perser sei mit Knoblauch erfüllt[6]). Die Wichtigkeit des Knoblauchs in der antiken und morgenländischen Arzneimittellehre zeigen die betreffenden Abschnitte des Dioskorides[7]), Plinius[8]), und der reichhaltige Artikel des Ibn al-Baiṭār, übersetzt von Leclerk, Notices et Extraits XXIII, Paris 1877, 334, Nr. 453. Bei den Persern wird sogar ein Knoblauchsfest am 14. Monatstag, das Sīr-sūr begangen, wie der Borhān-i ḳāti' (Vullers, Lex. pers. 2, 366[a]) sagt: man isst Fleisch mit Knoblauch, und hält sich dadurch vor den Fesseln der Djinnen sicher, ja man giebt davon den von Djinnen ergriffnen (*jinn girifteh*, was auch *dīw-gīr*, *dīw-zad* und *dīw-kulūč*, infans daemoniacus, daemone captus, eigentlich „in einen Dīw verwandelt" heisst); auch soll man die Kinder an diesem Tag in die Schule geben, weil sie dann gut Fertigkeiten und Künste lernen. Hierauf mag sich auch beziehn, dass das Allium ampeloprasum arab. *baṣal al-'afrīt* Koboldzwiebel heisst. Der scharfe Geruch verscheucht Schlangen und giftige Tiere aus Küche und Vorratskammer; auch in Indien ist der Knoblauch, *gṛñjana* (synonym mit

---

1) Strassmaier, Cyrus, König von Babylon Nr. 340. Peiser 284, Nr. 25.

2) Solche Gebinde abgebildet von Layard, Monuments of Niniveh II, Pl. 6. Niniveh and Babylon 338.

3) Evetts in Strassmaiers Babyl. Texten VI B, Nr. 68. Peiser 206, Nr. 4.

4) Sayce, Zeitschr. für Keilschriftforschung II (1885) 9.

5) Zeitschr. für Assyriologie VI (1891) 291.

6) s. Brissonius, de regio Persarum principatu II, c. 153.

7) Pedacii Dioscoridae Anazarb. de materia medica l. V (mit Emblema des Janus Cornarius). Basel 1557 fol. p. 187, c. 138.

8) Hist. nat. l. 19, c. 32. l. 20, c. 23.

rakta-laçuna roter Lauch, *rasona*, *rasuna* Allium ascalonicum, Schalottenzwiebel, zigeun. *lehhsin* Knoblauch) eine Speise, deren Genuss man wegen des üblen Geruches nicht eingesteht (Vetâlapan̄kavimçati in Lassens Anthol. 11; Böhtlingk in den Indischen Sprüchen Nr. 583 liest *vañkana*, Betrug), die aber andrerseits ein Theriak oder grosse Arznei (*mahâušadha*, allium ascalonicum), eine mit Spirituosen gemischte Mixtur *arišṭa* („unversehrt, auch Glück, Heil"), *çrī-mastaka* „Kopf der Glücksgöttin" (vgl. *çrī-bhadra* und *bhadramusta(ka)*, eine Art Cyprusgras, ebenfalls ein Zwiebelgewächs) heisst, ja mit *svastika*, dem Namen des Glück bringenden Zeichens des Hakenkreuzes[1]), benannt wird, auch Gespenster tödtet (*bhūta-ghna*), wie die Zwiebel *kṛmi-ghna* „Würmer tödtend", und die Asa foetida *bhūta-nāçana* „Verderben der Gespenster" heisst.

3. *Ādukani* d. i. Monat der Kanalgrabenden, **adu-kana*, ὀχετηγός, skr. *khaná*, davon *ādukani* wie altmed. *māzdajasni*. Dieses *kana* ist verwandt mit *kāh* in neup. *kā(h)rēz*, eine zum Zweck der Bewässerung mit Ziegeln gewölbte oder aus Thonröhren bestehende und mit gewölbten Wasserbecken, *āb-anbār*, verbundne unterirdische Wasserleitung, deren Erfindung dem sagenhaften König Hōschang zugeschrieben wird[2]). Istachri[3]) erwähnt staunenswerte Wasserleitungen, *ḳanāt*, *madjrī* aus der Zeit Ardaschīrs I und Chusraus I, auch solche in den Häusern der Stadt Zarandj[4]). Das awestische Wort für solche Bauten und unterirdische Wasserläufe ist *aδu*, *āδu*[5]), daher *aδutavå*, Name eines Berges, d. i. „mächtig an Quelladern", Jascht 19, 6, und ihre Schutzgöttin ist Ardwisūra (Jascht 5, 101), welche *āδū-frāδana* „die welcher die Förderung der Wasserleitungen obliegt" heisst (das. 1. Jasna 65, 1), und die in Armenien anfangs Sommers ein Fest hatte[6]). Vielleicht nahm man die Anlage oder Ausbesserung der Irrigationskanäle im Ādukani vor, denn der Simanu ist in Mesopotamien, wo schon vor dem 4. Jahrtausend Backsteinleitungen angelegt worden sind[7]), der Ziegel- oder Backsteinmonat, das Ideogramm für Backstein ist zugleich das des Monats Simanu[8]). Dass gerade im Monat Mai-Juni die Wasserleitungen angelegt oder ausgebessert werden, mag darin seinen Grund

1) Worüber die meisterhafte Schrift Karl von den Steinens: Prähistorische Zeichen und Ornamente, Berlin 1896, zu vergleichen.

2) Firdusi (Vullers) 18, 10. 11; vgl. Tabari 1, 873. Nöldekes Tabari 121.

3) Ed. de Goeje 124, 11. 202, 17. 208, 4. 319, 4ff.

4) Das. 241, 15; man sehe die Beschreibungen der persischen Werke dieser Art bei Chesney, Expedition to the river Euphrates 2, 658. Polak, Persien 2, 116. Brugsch, Reise d. preuss. Ges. 1, 196. 231. Globus von Andree 1879, 53a. Fr. Müller, WZKM. 8, 359. 360, und die 11. Strophe des Goetheschen: Vermächtniss altpers. Glaubens.

5) Geldner, Kuhns Zeitschr. 30, 528.

6) Spiegel, Eran. Altertumsk. 2, 66.

7) Hilprecht, the Babylonian Expedition of the University of Pennsylvania I, 2. Philad. 1896, 9, 11. 25, 28. Pl. XXVIII.

8) s. die Cylinderinschrift Sargons L. 49. 50, bei Menant, Rois d'Assyrie 203. Peiser, Keilinschriftl. Bibl. 2, 49. Vertrag über Backsteine, datiert Sippar,

haben, dass in ihm der Aufgang der Hyaden (21. Mai) Regen verkündigt, und der folgende Monat die Hundstage bringt, in denen Wiesen und Gärten besonders ausgiebig bewässert werden müssen. Im Parsenkalender ist der Monat nicht der Ardwi-sūra Anāhita, sondern einem andern Genius des Wassers, der *Haurwatāt*, geweiht, und Anāhita steht unter dem Namen *Apām* dem 8. Monat (babyl. Arach-samna, hebr. Marchešwān) vor, dessen Benennung im Altpersischen unbekannt ist. Die Ameschaspeñtas, zu denen Haurwatāt gehört, haben in der ältesten Religion der Gāthās noch so wenig persönlichen Gehalt, dass sie für sinnliche und irdische Dinge wie Landbewässerung nicht in Betracht kommen konnten, was sich in den spätern Zeiten, als sie zu Genien oder Engeln ausgebildet waren, geändert hat, obwohl auch dann ein Zusammenhang zwischen der Beschaffenheit des Monats und der Thätigkeit der tutelaren Wesen nicht zu walten scheint. Das Wort *āδu*, plur. *aδawō*, ist mit *aδwan* (Weg) verwandt, wie von Bezzenberger[1]), der auch die wichtige Stelle Jascht 8, 29 herbeigezogen hat, bemerkt worden ist, denn Wendidad 2, 26 wird der Kanal (*aδwan*) von einem Hāthra Länge zur Bewässerung der Wiesen, *mareghå*, erwähnt. Der Wechsel des kurzen und langen Vokals beruht auf dem Wechsel des Tons[2]); in dem Monatsnamen muss der Anlaut lang sein, weil er eine Vṛddhibildung ist. Ein von *kani* des Namens verschiednes Wort ist awest. *awa-kani* (Grube, Wend. 15, 39), sowie altpers. *kāni*, sanskr. *khāni*, neup. *kān* (Mine, Grube), welches in dem oben genannten *Kāpišakāni* bewahrt ist; hier ist *kāni* die aufgegrabene Quelle, der Brunnen (vgl. neup. *χānī*, kurd. *qūni* (Quell), awest. *χāṅjå* (*āpō* Quellwasser, also Adjektiv), so dass der Name „Färberdistel-Born" bedeutet; wenn man berücksichtigt, dass wir den Namen einer arachosischen Festung vor uns haben, so könnte man auch den Begriff „Graben" als Festungsgraben auffassen und an neup.-arab. *χandaḳ* (Graben und Festung, eine Pehlewiform) erinnern. *Kāpiša* ist neup. *kābīša*, *kāfša*[3]), die Blüte des Carthamus tinctorius, aus welcher der Färbestoff Karthamin, das Saflorkarmin oder chinesische Rot bereitet und ausgeführt wird, und zwar wird der persische und chinesische Saflor am meisten geschätzt. Ohne *kāni* erscheint der Name dieses Strauches geradezu als Benennung der Stadt *Kapisa* (Saflorfeld) im Bergland nächst Indien, welche Plinius (6, 25) als von Kyros zerstört nennt; sie liegt am Ghōrband nördlich von Kābul unter dem Paropanisus, ist daher von der arachosischen Stadt verschieden; nach Albērūni ist Kābiš, am Ghōrband, nur eine andere Benennung von Kābul[4]).

---

am 20. Simanu des 7. Jahres des Kuraš, Königs von Babel, Strassmaiers Cyrus Nr. 255. Peiser, Keilinschr. Bibl. 4, 276—278.

1) Göttinger Nachrichten 1878, 261.

2) Jackson, Awesta Grammar, Stuttg. 1892, § 19.

3) Polak, Persien 2, 151.

4) Reinaud, Mém. de l'Institut XVIII, 2 (1849) 276.

5. *Garmapada*[1]) „der Wärmestand", mit *pada* in der Bedeutung „Ort, Boden", *πέδον*, lat. lit. *peda* Fussspur, awest. *paδa*, Wend. 2, 24, ist dieselbe Benennung wie semit. Ābu, was der Monat des assyrischen Feuergottes ist, der die feuchten Wolken vertreibt, Cylinder-Inschrift Sargons L. 51.

7. *Bāgajādi*[2]), ebenfalls eine Vṛddhibildung mit Affix *i* und Dehnung des vordern Vokals, der Monat der Bagajāda (wie awest. *daęwajāza* gebildet), der Verehrer der Baghas oder das Fest der Baghas enthaltend. Da dieser Monat auch zeitlich mit dem zoroastrischen Mihr, an dessen 16. Tag das Fest der Herbstnachtgleiche gefeiert wird, und mit dem armenischen Meheki, Mehekan[3]) zusammenfällt, so mögen die Baghas überhaupt und Mithra insbesondere an diesem Fest gefeiert worden sein; denn Mithra ist unter den göttlichen Wesen der grösste nächst Ahuramazdā (Jascht 10, 1), mit welchem er zusammen genannt wird: *miþra-ahura*, der weiseste der Baghas (Jascht 10, 141).

9. *Āþ$_r$ijādija*[4]), babyl. Kislimu, d. i. wie längst erkannt, der Monat der Feuerverehrung, wie armen. Ahki, Ahekan (*h* für *hr*, *þ$_r$*) bezeugt, und zwar ist diese Bezeichnung dem Monat November-Dezember gegeben worden, weil in ihm am kürzesten Tage das Fest des Feuers Sada gefeiert wird, welches zum Andenken an die Erfindung des Feuers durch Hōschang, den mythischen König des Kulturfortschritts, eingesetzt ward[5]). Im Monat Ādhar, am Tage Dai (8. Tag), wo man Feuer anzündet, Geflügel brät und Wein trinkt, bestieg Kawāt Šērōē den Thron (25. Februar 628)[6]). Eine Beschreibung dieses Festes und Nachrichten von Nachklängen desselben bei Himālajavölkern giebt Biddulph[7]).

Was die Form des Namens betrifft, so scheint *āþ$_r$-ijādija* getrennt werden zu müssen, wie *Āþ$_r$-ina* (mit Affix *ina* wie *raočahina* und eine Anzahl von Eigennamen[8]); im Altmedischen erscheint *ātar* in Zusammensetzungen als vorderes Wort im schwachen Thema *ātr*, doch tritt vor konsonantischem Anlaut des zweiten Wortes *e* (hier als ə oder *ę* anzusehn) ein: *ātre-saoka* Wend. 8, 81; *ātre-dāta*, *ātre-čiþra*, °*zañtu*, °*daχvju* Wend. 18, 52; *ātre-čarana* Brennofen, und °*wazana* Blasbalg, Wend. 14, 7, doch hatte Geldner in den Jascht (1886) die andere Gestalt des schwachen Themas: *āteredāta*, °*čiþra*, °*zañtu*, °*daiñhu*, ausserdem noch *ātere-wañhu*, °*pāta* °*χvarenañh*, °*sawañh*, Jascht 13, 102. Daneben giebt Wend.

1) Oppert: Chaleur revenue.
2) Oppert: sacrifice aux dieux
3) Patkanean, Altarmenische Monatsnamen. Petersb. 1871, 36.
4) Oppert: sacrifice au feu.
5) Firdūsi 19, 32.
6) Firdūsi (ed. Mohl) 7, 352, 4196; vgl. Nöldekes Tabari 385. 432.
7) The Tribes of the Hindookoosh. Calc. 1880, 101. 108; vgl. Grünbaum ZDMG. 31, 280.
8) Iran. Namenbuch S. 524.

8, 75 *ātare-čare* ohne Varianten, mit starkem Stamm, wie auch im Zend-pehlewi Farharg *ātare-kereta*, *⁰friþa*, *⁰marezana*, und selbst in Geldners Ausgabe *ātare-dāta* Wisp. 19, 2 (al. *ātere⁰*) steht. Der Name des Priesters, der das Feuer schürt, ist *ātrawaχša* (wie *brātrawaitiš* oder wie Ἀτραδάτης Ktesias, Müller, Fragm. hist. graec. 3, 398) Wisp. 3, 6, Wend. 5, 57. 58 und oft, wo Spiegel und Westergaard *ātarew⁰* lesen. Die Varianten sind *ātrew⁰*, *āterew⁰*, *ātarew⁰*. Wisp. 16, 1 steht *ātarščiþra* mit dem Nominativ, vielleicht als *ātar-ščiþra* aufzufassen. Das einzige Wort, in dem ein Vokal auf den Stamm folgt, ist *ātrja*, d. i. *ātrija*, Asche; hier erwartet man ebenso wie im Accus. *ātrem* (gāthisch *ātrém*, zweisilbig) ein þ, so dass wir dasselbe Verhältnis wie in altpers. *āþrijādija* erhalten würden. Nach von Fierlinger (Kuhns Zeitschr. 27, 335) wäre die Urform arisch *āthar*, dessen Aspiration vor unmittelbar folgenden Konsonanten verloren gehn musste, also Instrum. *ātr-ā*; da nun das iranische Aspirationsgesetz hieraus *āþrā* machte, so ward nach dem Muster von *brātar*, Instrum. *brāþrā*, der Nominativ in *ātar* geändert. Bartholomae (Arische Forsch. II, Halle 1886, 133) nimmt jedoch einen gegenseitigen Austausch der Tenuis und des Spiranten an[1]). Geschichtlich genau würde aufzustellen sein *ātere* vor konsonantischem Zuwachs, und *āþr* vor Vokalen; auf *ātere* geht pehl. *ātur-* (geschrieben *ātūn*) *-pāt* zurück, wovon *āturpātakān*, armen. *atrpatakan* (nach *Atr-ormizd?*), syr. *adārbaigān* (das *u* voll geschrieben). Die griech. Wiedergabe *Atropates* scheint umgestellt aus *Ātor* für *Ātere*, kaum eine mundartliche Form nach *puþrō-då*, *miþrō-druj*, *hāþrō-masaṅha*. Die Form *āþr* finden wir in *Āþr-ina* und *Āþr-ijādija*; die Wurzel *jad*, awest. *jaz* hat den Halbvokal als Anlaut, der altpers. *ij* (*ii*) gesprochen wird, z. B. in *duš-ijāra* und im Affix *ja*: *hamiþr-ija*, *mart-ija* (skr. *mártja*), *Mardun-ija*, *huwāipaš-ija* (awest. *χvaẹpaiþja*), (*h*)*aþ-ijā-baušna*[2]), *haš-ija* (ὅσιος); *jādi* entspricht skr. *jāǵi*, Opfer; der ganze Name ist ein mit Affix *ja* (*ija*) und mit Vṛddhi gebildetes Adjektivum (wie skr. *gārhapatja* von *gṛhapati*, Benfey 242, Z. 3): „der Monat der Feuerverehrung".

10. *Anāmaka*[3]) muss nach Analogie mehrerer andrer Monatsnamen nicht „der namenlose", sondern „der Monat des Namenlosen" bedeuten, weshalb vielleicht das anlautende *a* als lang (vṛddhiert) aufzufassen ist. Im Sanskrit ist *anāmaka* der Schaltmonat, der wirklich keinen eigenen Namen hat, sondern im Babylonischen mit Adaru II und Ulūlu II, und hiermit ähnlich wahrscheinlich auch im Persischen bezeichnet worden ist. Anāmaka-Ṭebitu kann aber nie Schaltmonat sein. Das namenlose göttliche Wesen ist bei den

---

1) Grundriss d. iran. Phil. I, 7, § 8; vgl. das Paradigma das. 223.

2) *Aþijābaušna* ist im Iran. Namenbuch unrichtig mit *Āþri-* zusammengestellt; es ist vielmehr mit awest. *haiþjā-* gebildet, aber Ἀσιαδάτας ist „vom Heiligen gegeben" (*hašija*).

3) Oppert: Sans nom.

Indern Brahmā (*ánāman*, Petersb. Wörterb.), und besonders in den monotheistischen Religionen ist das allgemeine „Gott" Bezeichnung des höchsten Wesens, und alle seine Eigennamen sind nur Benennungen desselben nach seinen Eigenschaften oder seinem Eingreifen in den Weltlauf[1]), wie die 99 Namen Allahs. Der Name Gottes darf und kann nicht ausgesprochen werden, bei Plato ist Gott *ἄρρητος* und *ἀκατωνόμαστος*, bei Tertullian innominabilis; die Juden, welche den Namen Jahweh durch Aussprechen nicht entweihen wollen, vokalisieren ihn Jehowah mit Vokalen von Adonāi (wörtlich meine Herren) oder sagen nur *ha-šēm* „der Name", und der geheime Name Gottes, *šem ha-mmephoraš*, ist *ἀνεκφώνητος* und nur den Engeln bekannt[2]). Es wird auch bei den Persern der Monat des Namenlosen der höchsten Gottheit, dem Schöpfer des Weltalls, geweiht gewesen sein. In der That heisst unser Monat (Dezember-Januar) im Kalender des Awestā *Daþušō*, d. i. des Schöpfers (Monat)[3]); die Benennung findet sich Āfrīnagān 3, 11; in Spiegels Awesta übersetzt III, 193 fehlt die Stelle, doch ist eine ausführlichere Fassung des Schriftstücks in der spätern Sprache von ihm gegeben das. S. 244 § 18; kappadokisch *δάθουσα* hat eine sehr altertümliche Form[4]); neupers. Dai (aus Dadh mit Abstossung der Endung) erscheint u. a. bei Firdūsi 1509, 229 mit der Variante Dīn, wie der Monat im Pehlewi lautet; Hafiz j, 47, 4 hat *bād-i Dai*, Dezemberstürme. Der inschriftlich in Elis vorkommende Monat *Διόσθυος* soll ebenfalls der Dezember, der bithynische *Διός* dagegen der Februar sein. Im assyrischen Kalender ist der Ṭebitu dem Gott Papsukal, Gottesboten (das Ideogramm bedeutet „Vater des Lichts") geweiht[5]).

11. *Margazana*[6]), nur in der susischen Übersetzung erhalten, bedeutet „das Wiesengras hervorbringend", von awest. *maregha*, Wend. 2, 26, neup. *margh*[7]), wie denn der gleiche armenische Monat (heute verschoben auf den Mai) der Monat der Wiesen, *margaṭs* heisst; der ionische Anthestēriōn (Blumenmonat), in Sparta Eleusinios, in welchem das Fest der Demeter stattfand, ist entsprechend den klimatischen Verhältnissen der auf Margazana folgende Monat Februar-März, wo die ersten Veilchen kommen[8]). Die armenische Benennung, die für den dortigen Himmelsstrich nicht passt, giebt

1) Iran. Namenb. V. VI.

2) Pott, ZDMG. 24, 121. Grünbaum das. 23, 616. 31, 225. 321. 39, 549. 555.

3) Die awestischen Monatsnamen haben die Genetivform, die altpersischen sind Adjectiva.

4) Vgl. Moriz Schmidt, Neue lykische Studien 142.

5) Sayce, Records of the Past 1, 164. Religion of the Babyl. (Hibbert Lectures) 284.

6) Oppert: naissance d'oiseaux.

7) v. Stackelberg, ZDMG. 48, 496. Hübschmann, Pers. Stud. 98. Die Pehlewi-Übers. hat „Vögel", Geldner, Kuhns Zeitschr. 25, 188 „Strassen".

8) Aug. Mommsen, Chronologie 141—142.

sich als Entlehnung aus dem Persischen zu erkennen. Susiana, nach dessen Klima der altpersische Kalender wahrscheinlich schon in anschanischer Zeit eingerichtet ward, ist berühmt durch seinen Wiesenblumenflor[1]), und A. de Bode[2]) sagt: „im Monat Januar sind die Wiesen in der Nähe von Behbehān so von Narcissen bedeckt, dass es den Eindruck eines Stunden weit ringsum ausgebreiteten Schleiers macht, und dass die Luft von köstlichem Duft erfüllt ist. Mütter mit ihren Kindern im Arm und Körbe mit Nahrungsmitteln in der Hand begeben sich für den ganzen Tag auf die Wiesen, wo die Narcissen blühen und ziehen erst spät Abends heim mit mächtigen Sträussen dieser Blumen[3]).

12. *Wijachna*[4]) (gebildet wie altmed. *wī-āpa*, wasserlos; *wī-urwara*, baumlos) ist der eisfreie Thaumonat, wie Oppert erkannt hat. In Susiana zeigt sich der Schnee auf den fernen Bergen, in der Ebene fällt vom Dezember bis Ende März Regen; neupers. *jaχ* (Eis) ist altmed. *aeχa* (tagaur. *iχ*), wie neup. *jak* (eins) aus **aewaka* entstanden ist[5]). Die altmedische und altpersische Form stehen neben einander wie *χ^{v}afna* (skr. *svápna*) neben **χ^{v}āpa* (skr. *svāpa*, neup. *χ^{v}āb*).

Wenn man nicht zweifeln darf, dass die Magier schon in sehr alter Zeit den Awestākalender für die Bedürfnisse des Gottesdienstes und auch zur Regelung weltlicher Geschäfte nach dem Muster des assyrischen eingerichtet haben, so ist doch nicht festzustellen und auch nicht wahrscheinlich, dass gerade seine uns bekannte Form in das medische Altertum zurückreiche, aber seine Entstehung in einem nördlich gelegenen Gebirgsland Irans mit Alpenwirtschaft ist durch Roths scharfsinnige Untersuchungen[6]) erwiesen. Wenn er von den in Betracht kommenden Ländern Baktrien und Medien sich für das erstere entscheidet, so sind seine beiden Gründe hierfür, nämlich die innige Verwandtschaft der indischen und persischen Sprache und Religion und das Fehlen des Wortes „Magier" im Awestā, nicht stichhaltig. Die Sprachen beider Völker sind sehr nahe verwandt, aber die Religionen, auf die hier am meisten ankommt, sind ausserordentlich verschieden, und das Wort Magier im Awestā, *moghu*, armen. *mog*, wird von Roth mit Unrecht angezweifelt. Auch sind die Nachrichten der morgenländischen Gelehrten über die medische Herkunft des Zarathustra und seiner Religion nicht unzweifelhaft wertlos, wie Roth sagte, sondern ihre Einhelligkeit in diesen Angaben ist ein um so gewisseres Zeugnis

1) ἀνθηρόν, Athenaios XII, 513f. 681e nach Aristobulos und Chares; Strabo 731 (1019, 10).

2) Travels in Luristan and Arabistan I, 1845, 293.

3) Vgl. Firdūsi 315, 35 (Tulpen im Winter in Māzenderān).

4) Oppert: libre de glace.

5) Vgl. Horn, Grundriss d. neup. Etymol. Nr. 1126. Hübschmann, Pers. Stud. 142. 151.

6) ZDMG. 34, 714. 715.

für den medischen Ursprung des Zoroastrismus, als sie dem Inhalt der Legende widerstrebt, welche ihrerseits geschichtlich wertlos ist, aber mit ihrer Versetzung des Wistaspa nach Baktrien, die dem Awestā widerstreitet, die Anschauung der Gelehrten beherrscht hat[1]). Der von uns betrachtete Kalender des Dareios weist dagegen auf eine Entstehung in Susa, wo die achaemenische Dynastie schon vor Dareios ihren Sitz hatte.

Bei der Analyse der Monatsnamen ergab sich aber, dass auch der altpersische Kalender fraglos zarathustrisch ist, denn das Wort *ātar* (Feuer), von dem der 9. Monat den Namen hat, ist iranisch und zarathustrisch; ausserdem trifft die Benennung mit der des Awestākalenders zusammen, wie dies auch für den 3., 7. und 10. Monatsnamen nachzuweisen versucht ist. Die übrigen 5 Monatsnamen sind nach natürlichen Dingen oder Vorgängen benannt, wie auch in andern Kalendern sich Ausdrücke aus Religion und Natur finden. Vielleicht hätten die drei fehlenden Namen des 4., 6. und 8. Monats noch Namen einer oder der andern Art ergeben, denn für den 4. Monat Tammuz (babyl. Dūzu) finden wir im Armenischen den Namen *Trē*, der das persische *Tīr*, kappadokische *τειρει* ist, für den im altpersischen Kalender vielleicht ebenso ein mit dem Namen dieses Gottes gebildeter Ausdruck bestanden hat. Dieses gleichzeitige Vorkommen profaner und religiöser Benennungen erscheint altertümlicher als die Benennung nicht nur aller zwölf Monate, sondern auch der Monatstage und Epagomenen nach göttlichen Wesen. Vielleicht ist der Parsenkalender wirklich zur Zeit Artaxerxes II eingeführt worden[2]), doch kann es auch zu jeder Zeit unter persischer Herrschaft geschehen sein, aber zarathustrisch sind auch die Monatsnamen der Dareiosinschrift.

---

1) s. kurz und treffend Floigl, Cyrus und Herodot S. 16.

2) v. Gutschmid, Kleine Schriften III, 213. Marquart, Philologus LV, 239. Fundamente zur israel. Geschichte 37. 38. Oppert, Zeitschr. 51, 161.

Zur Theorie einiger Possessiv- und Objekt-Suffixe im Syrischen.

Von

Friedrich Schwally.

Die grössten Schwierigkeiten für die Analyse bieten die singularischen Suffixe, da sie als ursprünglich durchweg offene Silben mit dem nominalen Regens innigere Verbindungen eingehen konnten, und da bei den jetzt konsonantisch ausgehenden Nomina mit einem ursprünglichen vokalischen Auslaut (Kasusvokal oder Bindevokal) zu rechnen ist, über dessen Natur nur Vermutungen möglich sind.

So ist es z. B. zweifelhaft, ob ܕܝܢܗ „sein Recht" aus hebr. דִּינֵהוּ mit Abwerfung des unbetonten Schlussvokales entstanden ist, oder ob *e* eine Kontraktion aus *ahī* oder etwas Ähnlichem darstellt, wobei das ܗ der jetzigen Endung nur graphisch, nicht organisch zu beurteilen wäre, u. s. w.

Während man in diesen und ähnlichen Fällen kaum zu einem sichern Resultate gelangen kann, ist die Analyse bis zu einem gewissen Grade einfacher bei den pluralischen Nomina, da wir den Auslaut ihrer Konstruktusformen genau kennen. In diesem Kreise giebt es nur eine einzige Bildung, deren Ratio nicht ohne Weiteres durchsichtig ist.

Ich gehe aus von dem Beispiele ܕܝܢܘܗܝ „seine Rechte". Die entsprechende hebräische Form דִּינָיו *dīnāu* ist entstanden aus *dīnai + hū*. Indem *h* zwischen den beiden Vokalen ausfiel, ergab sich die Aussprache *dīnājū*, auf welche die Konsonantenschrift noch hinweist. Später ist dafür infolge weitergehender Kontraktion *dīnāu* gesprochen worden. Es kann doch wohl kaum zweifelhaft sein, dass die Formen דְּבָרָיו und דְּבָרָו identisch sind (gegen Wright, Comparative Grammar S. 158 u.). Dasselbe Suffix *hū* ist wahrscheinlich auch in der zweiten Silbe des syrischen ܕܝܢܘܗܝ anzuerkennen. In einer gewissen Sprachperiode muss es für „seine Gerichte" einmal eine Form ܕܝܢܘ aus *dīnai-hū* gegeben haben, da

schlechterdings nicht einzusehen ist, wie *dīnai-hī* in *dīnau-hī* übergegangen sein sollte.

Als das Suffix *hū* aus nicht mehr erkennbaren Ursachen zu *hī* wurde, war die Form *dīnau* nicht mehr deutlich genug. So wurde das Suffix noch einmal angesetzt, und zwar in der neuen Gestalt *hī*[1]). Hieraus entstand die Aussprache *dīnauhī*. Im biblischen Aramäisch hat sich dieselbe noch ziemlich unversehrt erhalten, nur der Diphthong *au* ist infolge „reciproker Assimilation“ (Sievers, Phonetik 2. A. § 41[a]) in langes *ō* übergegangen. Das Syrische hat, wie regelmässig in offener Silbe, den Diphthongen bewahrt, aber das *ī* des Suffixes ist, wie alle andern unbetonten *ū* und *ī* im Auslaut, in der Zeit nach Feststellung der Orthographie, wieder stumm geworden. So hat das palästinische Aramäisch neben ܠܠܡܝܕܘܗܝ die Schreibungen ܠܠܡܝܕܘܗ und ܒܢܘܗ, ZDMG. 22, 480. Nur vereinzelt im Mand. ידיה „seine Hände“, Nöldeke, Gramm. S. 178.

Das Neusyrische ist in der Verkennung der Natur der Endung ܘܗܝ noch einen grossen Schritt weiter gegangen. Es hängt ܘܗܝ als Suffix der III. pers. sing. masc., dessen Femininum ܘܗ̇ geschrieben wird, auch an singularische Nomina an, während die alten Singularsuffixe nur noch teilweise bewahrt sind (Nöldeke, Neusyr. Grammatik S. 78). Dieser Zersetzungsprocess hat übrigens eine lange Geschichte. Schon im babylonischen Talmud und im Mandäischen zeigen die suffigirten singularischen Nomina ausserordentlich häufig eine pluralische Gestalt (vgl. Nöldeke, Mand. Gramm., 174 ff., Luzzatto Grammatik 65 f.). Von hier aus ist diese Verwirrung auch in das palästinische Aramäisch eingedrungen (Dalmann Gramm. S. 162 ff.). — Im Hebräisch des Alten Testamentes ist die verwandte Erscheinung zu konstatieren, dass die Plurale auf *ōt*, wenn sie Pronominalsuffixe annehmen, zu *ōtē* erweitert werden.

Die ehemalige Existenz eines possessiven Pronominalsuffixes *hū* steht durch die Übereinstimmung des Hebräischen, Arabischen, Äthiopischen ausser Zweifel. Aus den aramäischen Inschriften kenne ich für das Suffix *hū* nur den einzigen Beleg אחוהו „sein Bruder“ (vgl. hebr. אָחִיו) de Vogüé[2]) 82. In den andern Stellen steht entweder deutlich הי (z. B. אבוהי „sein Vater“ de Vogüé 1. 65. 90; Euting Nabat. 1. 2, 4. 10, 1; אחוהי „seine Brüder“ de Vogüé 14. 35. 123; Euting Nabat. 12, 2; בנוהי „seine Söhne“ de Vogüé

---

1) Wright, Comparative Grammar S. 158 f. trägt eine andere Vermutung vor: „But it may also be, that דְּבָרָיו stands for the old nominative dual דְּבָרָיהוּ *dabaraw-hu*, by elision of the *h*, *dabarau-u* and then *dabarau* . . . . Such at any rate must be the origin af the Aramaic forms מַלְכּוֹהִי, ܡܠܟܘܗܝ, the latter with silent ܗܝ for *malkau-hu*.

2) Syrie Centrale, Inscriptions Sémitiques, Paris 1868.

14. 31. 33. 35. 36 etc.; Euting Nabat. 6, 3; חיוהי „sein Leben“ de Vogüé 32. 73. 91; Euting Nabat. 2, 4); oder die Orthographie ist vieldeutig (z. B. אבוה[1]) „sein Vater“ de Vogüé 32, 94; אביה idem de Vogüé 87; אבה idem Sendschirli Panamu 1. 2. 3. 9, Hadad 29[2]); אחוה „sein Bruder“ de Vogüé 90. 94. 117). Darum ist de Vogüé 82 für אחיוה wahrscheinlich אחוהי zu lesen, was de Vogüé 85 und sonst oft auch wirklich steht.

Die Erkenntnis des alten Suffixes *hū* ist nun von grosser Wichtigkeit für die Analyse gewisser suffigierter Verbalformen, z. B. von ܩܛܠܬܝܗܝ „du (fem.) hast ihn getödtet“. Auch hier muss *hī* sekundär sein, da die ältere Form *hū* bereits in *qeṭaltīū* (aus *qeṭaltīhū*) enthalten ist. Ebenso sind ܢܩܛܠܝܗܝ „er tödtete ihn“, ܬܩܛܠܝܗܝ „du (fem.) tötetest ihn“ und ܩܛܘܠܝܗܝ „töte (fem.) ihn“ zu beurteilen. In selbständiger und unassimilirter Gestalt ist mir das Suffix *hū* am Verbum nur aus dem babylonischen Talmud bekannt (Luzzatto Gramm. S. 93 ומחיוהו, אפקוהו). Indessen ist auf diese Formen wenig Verlass.

Die Mehrzahl der mit dem Suffix der III. pers. masc. sing. versehenen Verbalformen geht auf ܝܗܝ aus. Hier sind zwei Erklärungen möglich.

1. Die ältere Form von ܩܛܠܬܝܗܝ „du (masc.) hast ihn getötet“ ist nach Analogie des bisher Erörterten ܩܛܠܬܝ aus *qeṭaltā* + *hī* gewesen. Vgl. בְּנָהִי Ezra 5, 11. Später wurde das Suffix in Folge seiner Verschmelzung mit der Verbalendung nicht mehr erkannt, und deshalb die Form zu *qeṭaltāi-hī* erweitert. Ob die letzte Silbe jemals gesprochen wurde, ist natürlich die Frage. Aber die Thatsache, dass jene Silbe nach der überlieferten Aussprache stumm ist, darf in keiner Hinsicht als Beweis gelten.

2. Aus *qeṭaltā-hī* könnte ܩܛܠܬܝܗܝ auch so entstanden sein, dass das auslautende *ī* auf das *ā* der vorletzten Silbe einwirkte („Epenthese“ Sievers a. O. S. 214 f.). Für diese Annahme spricht der Umstand, dass auch ܬܩܛܘܠܝܢܝ „du tötetest mich“ samt dem Imperativ ܩܛܘܠܝܢܝ darnach aus *teqṭoldnī* etc. erklärt werden kann. Dagegen sind ܬܩܛܘܠܢ „du tötetest uns“ und

---

1) So auch im paläst. Aram. neben אבוי und אבוהי, ZDMG. XXII, 480 f.
2) D. H. Müller, Die altsemitischen Inschriften von Sendschirli. Wien 1893.

ܩܛܘܠܝܢ „töte uns“ nur als den beiden ersten Formen analoge Bildungen zu verstehen, deren *i* keine organische Berechtigung hat.

In allen hierher gehörenden Bildungen des Perfektum erscheint vor dem Suffixe ein langes *ā*. Dieses *a*, gleichviel ob lang oder kurz, ist als ursprüngliche Flexionsendung anzusprechen, nicht nur in der III. sing. masc. perf., die uns hier nichts angeht, sondern auch in der II. sing. masc. perf., sowie beim Perfekt Plural in der I. pers. (cf. arab. Geez, Tigrinja), III. fem. (cf. Geez) und II. fem.[1]). Die II. pers. masc. plur. ist wahrscheinlich nach Analogie des *ūnā* des Imperfectum gebildet.

Im Imperfektum nehmen die Analogiebildungen einen grösseren Raum ein. Doch ist das Einzelne hier zu kompliziert, als dass ich in diesem Zusammenhange näher darauf eingehen könnte. Die Endungen der Singularformen des Imperfekts verlangen eine besondere Untersuchung. Von besonderem Interesse ist beim starken Verbum die II. pers. masc. sing., da es von ihr drei Varianten giebt. Die älteste derselben ist wahrscheinlich ܬܩܛܠܗܝ, da sie dem hebräischen תִּקְטְלֵהוּ am nächsten steht. Die andere ܬܩܛܠܝܘܗܝ ist bereits oben analysiert worden. Nachzutragen ist hier nur noch, dass das *ī* der Silbe *lī* gleicher Herkunft sein muss wie das *ē* der entsprechenden hebräischen Form. ܬܩܛܘܠܝܘܗܝ ist wahrscheinlich die jüngste der Spielformen und aus Analogiebildung zu erklären. Dies muss dann auch für den Imperativ ܩܛܘܠܝܘܗܝ behauptet werden.

---

1) Vgl. Nöldeke in ZDMG. XXXVIII, 407 ff.

Gesetzliche Bestimmungen über Kunja-Namen im Islam.

Von

Ignaz Goldziher.

I. In der durch Wellhausen in dieser Zeitschrift Bd. L veröffentlichten „Ergänzung einer Lücke im Kitâb al-aġânî" findet sich 148, 3 v. u. die Nachricht, dass Al-Muġîra b. Šu'ba früher mit der Kunja Abû 'Îsâ benannt war, dass aber 'Omar diese Kunja in Abû 'Abdallâh veränderte.

Dies stimmt zu der auch anderweitig bekannten Bestrebung 'Omars, in den Namen der Angehörigen der muhammedanischen Gemeinde Änderungen vorzunehmen. Er hatte einmal den, freilich niemals ausgeführten Gedanken, allen Muslimen Namen von Propheten zu geben[1]: أراد ان يغيّر اسماء المسلمين باسماء الانبياء. (Ibn Ḳutejba, Ma'ârif 143 paenult.). Dabei liess er sich, ohne Zweifel, vom Beispiel des Propheten leiten, der die alten Namen seiner Getreuen[2], wenn ihnen eine Erinnerung an heidnische Anschauung oder eine ominös scheinende Bedeutung anhaftet[3], gerne durch solche ersetzt, die der neuen Religionsanschauung besser entsprechen, oder einen glückverheissenden Sinn ausdrücken[4].

Im allgemeinen verändert Muhammed gerne die Namen, die seine Anhänger im Heidentum oder in andern Religionen, denen sie angehörten, geführt (Ibn Hišâm 352, 9), wenn er dies auch nur bei der kleinen Minderzahl der Bekehrten durchführen konnte.

---

1) Solche Namen wählt man gerne على سبيل التبرّك Al-Ǵawâliḳî ed. Sachau 135, 6.

2) Auch Ortsnamen trifft solche Veränderung, z. B. Ǵazîrat al-'arab ed. Müller 170, 26; Jâḳût I, 789, 7.

3) Vgl. Anknüpfungspunkte auf jüdischem Gebiete in M. Güdemanns Abhandlung: Die superstitiöse Bedeutung des Eigennamens (Steinschneider-Festschrift).

4) Die hierauf bezüglichen Ḥadîṯe sind in orientalischen Werken öfters gesammelt, u. a. auch bei Al-Damîrî s. v. غراب, II, 208.

Solche Änderungen erstrecken sich zuweilen auch auf Namen, in denen eine aus den eben erwähnten Gesichtspunkten bedenkliche Bedeutung, wenigstens für unsern Blick, nicht zu finden ist; wie wenn Muhammed z. B. den Frauennamen بَرَّة bei zwei Gelegenheiten, einmal in جويرية, das andere Mal in زينب (B. Adab Nr. 107, Muslim V, 6 Ibn Ḥaǵar, Iṣâba IV, 476. 477), den gleichgiltig scheinenden Namen بُجَيْر in عبد اللّه (Aǵ. I, 31, 19) verändert, oder einem نعيم den Namen صالح giebt (Ibn Ḥaǵar I, 192). Der Name أكبر klang ihm wohl für einen Menschen zu hochmütig und darum musste sich dessen Träger die Veränderung in بشير gefallen lassen (Ibn Ḥaǵar I, 117).

Als sehr ehrenhaft scheinen die Araber das Aufgeben des ererbten Namens, zumal wenn die Änderung nicht bloss ein einzelnes Individuum, sondern den ganzen Stamm betraf, nicht betrachtet zu haben. Auf solche Beurteilung deutet der Spottname بنو محوّلة, mit dem eine Familie belegt wurde, die sich eine Namensänderung gefallen liess (Tebr. Ḥam. 191). Mit dem Hinweis auf solchen Spott lehnen die بنو زنية die Änderung ihres Namens in بنو رشدة ab: لا ندع اسم ابينا ولا نكون كبنى محوّلة (Usd al-ǵâba II, 29). Aus demselben Gesichtspunkte sträubt sich auch ein Einzelner, der den ominösen Namen حزن führte, der ihm zugemuteten Annahme des günstigeren Namens سهل beizustimmen: er wolle den Namen nicht ändern, den ihm sein Vater beigelegt[1]: لا اغيّر اسمًا سمّانيه ابى (B. Adab Nr. 106, LA. s. v. حزن, XVI, 276).

In den ersten Zeiten des Islam hat man bei gegebener Gelegenheit, wie uns auch das Vorhaben des ʿOmar gezeigt hat, das Beispiel des Propheten gerne nachgeahmt. Selbst die an heidnische Religion anklingenden theophoren Väternamen, die ja die Söhne nach arabischer Art in ihrem Vollnamen führten, wurden hinterdrein abgeändert. ʿIjâḍ b. Ġunm al-Fihrî, der sich bei der Eroberung Syriens und Mesopotamiens hervorgethan, nennt sich lieber einen Sohn des G u n m — trotzdem dies ein heidnischer Gottesname ist[2] — als den des D i e n e r s d e s Ġ., wie der Name seines

1) Die Notiz bei Aǵ. XVIII, 210 unten (Verkaufen des Namens) ist wohl nur als Anekdote zu betrachten.

2) Den Namen H o b a l finden wir in Mosul noch im V. Jhd. Ibn Abî Uṣejbiʿa I, 304.

heidnischen Vaters wirklich lautete (Jâk. II, 310, 4). Und auch über die Zeiten der ersten Anfänge des Islam hinaus hat man aus dem Brauche des Propheten die Sunna für Namensänderungen abgeleitet. Sklaven erhalten bei ihrer Freisprechung einen neuen Namen, selbst wenn der frühere gleichfalls ein arabischer war (Jâkût IV, 855, 11 Beispiel aus dem V. Jhd.). Aus nationalen Gründen tauschen fremdländische Mawâlî ihre ausländischen Namen gegen arabische aus (Muham. Stud. I, 133 Anm.; Aġ. XIX, 69 ult.). Selbst die an ihren Überlieferungen zähe haftenden Berbern gesellen, zumal wenn sie zu einer öffentlichen Rolle im Gemeinwesen des Islam berufen sind, ihren ursprünglichen berberischen Namen solche mit arabischem Klange bei (diese Zeitschr. XLI, 109).

Ohne jede weitere Folgerung auf herrschende Volksanschauungen[1]), möge die Nachricht verzeichnet sein, dass der Imâm Ibrâhîm den Abû Muslim veranlasste, seinen ursprünglichen Namen aufzugeben und den Namen 'Abd al-Raḥmân anzunehmen, weil er glaubte, dass der Erfolg seines für die Familie der 'Abbâsiden begonnenen Unternehmens durch die Namensänderung bedingt sei: غيّر اسمك فما يتمّ لنا الامر حتّى تُغيّر اسمك فسمّى نفسه عبد الرّحمن (Ibn Challikân ed. Wüstenfeld IV, 70). Diese Nachricht wurde wohl nur zu dem Zwecke ersonnen, um der verworrenen Überlieferung über den richtigen Namen des Abû Muslim[2]) harmonistisch nachzuhelfen.

II. Die durch Muhammed vollzogenen Änderungen beziehen sich immer auf den eigentlichen Namen (اسم); für Kunjaveränderungen finden wir aus dieser ältesten Zeit des Islam kein Beispiel. Dies hängt natürlich mit dem Umstande zusammen, dass diese Theile des Namens — falls sie nicht die Bedeutung eines ehrenden Epithetons haben[3]) — an gegebene Thatsachen, nämlich die Namen von Söhnen oder Töchtern[4]) des mit der Kunja Benannten angeknüpft sind.

---

1) Namensänderung aus abergläubischen Motiven kommt bei den verschiedensten Völkern vor. Bei den Mongolen wurde sie vorgenommen, um die Kinder dem Einfluss des bösen Auges zu entziehen, Rašîd al-din, Histoire des Mongols, éd. Quatremère 31, note 45.

2) Van Vloten, De opkomst der Abbasiden in Chorasan (Leiden 1890) 65.

3) In solchen Fällen war man auch in alter Zeit dem freiwilligen Wechsel der Kunjas nicht abgeneigt; die in den Muhammed. Stud. I, 267 unten aus Ǵâḥiẓ angeführte Stelle findet sich in dem Kairoer Druck des Bajân I, 131, 13 ff. Die Litteratur über Kunjagebung ist jetzt in Seybolds Vorwort zu seiner Ausgabe des Kitâb al-Muraṣṣa' von Ibn al-Aṯîr (Weimar 1896) XII zusammengestellt. Beispiele für die Sitte der Kunja-Namen bei verschiedenen Naturvölkern findet man bei Lubbock, Origin of Civilization 358 ff.

4) Bemerkenswerth ist die Mitteilung Ch. Hubers über die Kunjasitte der Šemâlî (in Nordarabien), die in ihrer Kunja niemals die Namen der Söhne sondern die der Töchter verwenden, während bei anderen eine solche Kunja

Das Bedenken, das den 'Omar veranlasst haben soll, die Kunja Abû 'Îsâ zu missbilligen, erfahren wir aus Aġ. XIV, 142, 22: „Hatte denn Jesus einen Vater?“ In dem Namen eines Bekenners des Islam sollte keine Formel enthalten sein, die eine irrige, auch im Islam verpönte Anschauung (Sure 4, 169 und Al-Bejḍâwî zu 3, 40; ed. Fleischer I, 156, 7) vergegenwärtigt. Ob nun 'Omar wirklich auf dies theologische Bedenken soviel Gewicht gelegt und es an der Veränderung der Kunja des Muġira bethätigt habe, wollen wir hier dahingestellt sein lassen. Es ist immerhin nicht ausgeschlossen, dass man, wie so oft, spätere Theologenskrupel auch in diesem Falle im Vorgehen eines frommen Chalifen anticipirt hat[1]). Thatsache ist es hingegen, dass die Kunja Abû 'Îsâ in den verschiedensten Epochen des Islam in Kreisen gangbar war, von denen die religiöse Leitung des Volkes ausging. Um nur wenige Beispiele zu erwähnen, kann darauf hingewiesen werden, dass diese Kunja bei 'abbâsidischen Prinzen wiederholt vorkommt. Der auch als Sänger bekannte Sohn des Hârûn al-rašîd, dem dieser Chalife ursprünglich die Thronfolge zugedacht hatte (Aġ. IX, 96 ff.) und auch ein Sohn des Mutawakkil (ibid. 143) führen die Kunja Abû 'Îsâ, ebenso wie auch der bekannte Traditionsgelehrte Al-Tirmiḏî: ابو عيسى محمّد بن عيسى بن سَوْرة الترمذى, einer der „Sechs“, deren Traditionssammlungen das Iǵmâ' der Muhammedaner kanonisches Ansehen zuerkannt hat.

Wir ersehen aus diesen Thatsachen, dass wir es bei der Missbilligung der Kunja Abû 'Îsâ mit einem theoretischen Desideratum frommer Theologen zu thun haben, welches, wie so mancher andere Lehrsatz, den sie in ihren Studierstuben ausheckten, weder ein Ausdruck des im wirklichen Leben der Muhammedaner thatsächlich Gültigen ist, noch aber den Brauch normativ zu regeln im stande war, dass sich vielmehr die Übung des Lebens auch auf diesem Gebiete durch die speciellen Bestimmungen der theologischen Gesetzlehrer nicht einschränken liess (vgl. diese Zeitschr. L, 106 oben).

Der Gegensatz, in den ihre Wünsche mit den wirklichen Erscheinungen im muhammedanischen Leben gerieten, veranlasste aber die Vertreter der theologischen Gesetzlehre, neben dem Eingeständnis dieses Gegensatzes, hinterdrein sich alle Mühe zu geben, die Widersprüche harmonistisch zu behandeln und für die praktische Zulassung der in ihrer Lehre verpönten Dinge mildernde Momente zu finden. „Es sei allerdings von vornherein ‚*makrûh*‘, sich den Beinamen Abû 'Îsâ' beizulegen; ist man aber unter demselben ein berühmter

---

als Beleidigung gilt. „Interpeller un habitant de Ma'ân par le nom de sa fille serait l'offenser“. Journal d'un voyage dans l'Arabie (Paris 1891) 175.

1) Wir werden aus dem unten folgenden Citate aus dem Šamâ'il-Kommentar des Bâǵûrî ersehen, dass man das gegen die Kunja Abû 'Îsâ gehegte Bedenken dem Propheten selbst zugeeignet hat.

Mann geworden, müsse man ihn nicht aufgeben, sondern möge ihn ruhig beibehalten" — mit diesem notgedrungenen Zugeständnis beruhigt ein Lehrer des VI. Jahrhunderts das theologische Gewissen angesichts eines Verbotes, für dessen Gültigkeit man die Autorität des Propheten selbst ins Feld geführt hatte. Schliesslich — so meinen sie — habe das Iǵmâʿ der Muhammedaner hinsichtlich der Beibehaltung der verpönten Kunja neben dem Namen eines Mannes wie Al-Tirmiḏî[1]) die Kompetenz, mit der gesetzlichen Norm in diesem bestimmten Fall in Widerspruch zu treten.

Al-Bâǵûrîs Ḥâśija zu den Śamâʾil des Tirmiḏî (Kairo, Azharijja, 1311) 5: ويكره التسمية بأبى عيسى لما رُوِى ان رجلا سُمِّى ابا عيسى فقال النبىّ صلعم انّ عيسى لا أَبَ له فكره ذلك لكن تُحْمل الكراهة على تسميته به ابتداء[2]) فامّا من اشتهر به فلا يكره كما يدلّ عليه إِجماع العلماء على تعبير الترمذى به عن نفسه للتمييز، ذكره على قارى نقلا عن شرح شرعة الاسلام[3])

III. Die angeführten Daten zeigen, dass sich die Bestimmungen des religiösen Gesetzes im Islam auch auf kleine Einzelheiten der Namengebung erstrecken[4]). Auf dem speciellen Gebiete der Kunja ist es nicht die Formel Abû ʿÎsâ allein, in deren Gebrauch die Praxis in offenen Widerspruch mit der auf gültige Ḥadîṯe gegründeten Lehre der Theologen geraten ist. Viel mehr

---

1) Bemerkenswert bleibt es allerdings für die Wirkung jener gesetzlichen Bestimmungen, dass man es vermieden hat, auf dem Titelblatt der Sunan al-Tirmiḏî (ed. Bûlâḳ 1292) die verpönte Kunja zu sanktionieren; dort heisst es: صحيح الامام الحافظ ابى عبد الله محمّد بن عيسى بن سورة الترمذىّ. Man hat also hier dieselbe Kunja-Änderung vorgenommen, der ʿOmar den Beinamen des Muǵîra unterzogen hat. Im Texte des Werkes selbst konnte hinter jedem Paragraphen die Einleitungsformel قال أبو عيسى, die der Verfasser selbst gebraucht hat, allerdings nicht getilgt werden.

2) Dies Wort deckt sich völlig mit dem in der jüdischen Gesetzlitteratur für denselben Begriff gebrauchten Terminus לכתחלה, z. B. Maimonides, Miśnâh-Kommentar, Pârâ I, 4 (Tohorôth, ed. J. Derenbourg II, 181, 23: אמא עלי אלאבתדא פלא תקרב, Übersetzung: אבל לכתחלה לא יקרבו).

3) Von dem ḥanefitischen Gesetzlehrer Muḥammed Imâm-Zâdeh (st. 573).

4) Die Ḥadîṯsammlungen führen in Adab-Kapiteln die auf Namengebung bezüglichen Sprüche auf (B. Adab Nr. 104—113); kurz zusammengefasst bei Al-Nawawî, Tahḏib 14 ff.; weitläufiger Kitâb al-aḏkâr (s. unten) 126—30.

Mühe verursachte ihnen der alltägliche Gebrauch der noch häufigeren Kunja Abû-l-Ḳâsim. Denn gegen den Gebrauch dieses Beinamens des Propheten spricht sich in genug unzweideutiger Weise ein sehr bekanntes, in die meisten kanonischen Sammlungen als wohlbeglaubigt aufgenommenes Ḥadîṯ aus: سمّوا[1] باسمى ولا تَكْنُوا[2] بكنيتى (B. Adab Nr. 105).

Nun ist aber die Kunja Abû-l-Ḳâsim, trotz aller den Gebrauch derselben missbilligenden Traditionssprüche, in allen Zeitaltern in ungestörter Anwendung geblieben. Diesen Widerspruch des Gesetzes mit der Übung glichen nun die Theologen bereits im III. Jhd. durch die Interpretation jener nicht wegzuläugnenden Ḥadîṯe aus. Das Verbot beziehe sich nur auf die gleichzeitige Führung von Namen und Kunja des Propheten; man dürfe sein Kind Muḥammed nennen, auch die Kunja Abû-l-Ḳâsim dürfe man sich beilegen: man solle aber nicht den Namen Muḥammed Abû-l-Ḳâsim führen.

Schon in sehr alter Zeit, noch vor der Entstehung der kanonischen Sammlungen, hat diese Interpretation selbst auf die Gestaltung des Textes jenes Ḥadîṯ-Spruches Einfluss geübt. In der That wird der in Rede stehende Grundsatz im Musnad des Aḥmed b. Ḥanbal zwar auch in der oben dargestellten Gestalt angeführt (II, 266. 277), daneben aber auch in Versionen, die das Vorhandensein jener ausgleichenden Interpretation bereits für die vorbuchârische Zeit voraussetzen lassen; III, 313: من تسمّى باسمى ولا يتكنّى بكنيتى ومن تكنّى بكنيتى ولا يتسمّى باسمى لا تجمعوا بين اسمى وكنيتى. Bündiger ibid. 450.

Da aber auch diese Regeln, wie dies bereits al-Tirmiḏî in seinem Kanon zugestehen muss[3]), sich alltäglich als ungültig erwiesen, ist man endlich darauf gekommen, den Gegensatz zwischen Gesetz und Übung durch das harmonistische Auskunftsmittel auszugleichen, dass das Gesetz sich nur auf die Zeitgenossen des Propheten bezogen habe, nach dessen Tod aber durchaus keine Anwendung

---

1) Bei Muslim V, 3 تسمّوا, so auch die Textlesart bei Ibn Mâǵa 273.

2) Varianten: تَكَنَّوا, تكتنوا.

3) II, 137: وقد كره بعض اهل العلم ان يجمع الرجل بين اسم النبىّ وكنيته وقد فعل ذلك بعضهم. Tirm. kennt übrigens nur die oben aus Musnad Aḥmed citierte Version.

finden könne: قال العلماء كان ذلك فى عصره صلعم إذ كان ينادى يا ابا القاسم والآن فلا بأس (Al-Ġazâlî, Iḥjâ', — 1289 — II, 46).

Am leichtesten haben es sich jene gemacht, welche die Anpassung des Ḥadîṯ an die thatsächlichen Verhältnisse dadurch vollzogen, dass sie den Text des Spruches in folgende Form umgestalteten: سمّوا باسمى وكنّوا بكنيتى (so wird der Spruch bei Al-Ṯa'âlibî, Laṭâ'if al-ma'ârif ed. de Jong, 9 angeführt), wodurch aus der verpönten Art der Namengebung geradezu eine dem Wunsche des Propheten entsprechende Sitte gemacht wird. Es ist für die Textgeschichte des Ḥadîṯ nicht nebensächlich, auf die sich hier kundgebenden Faktoren der Entstehung verschiedenartiger Versionen zu achten. Wie nun aber die Schulrichtungen aufhörten, über eine Verordnung zu disputieren, die wohl seit Entstehung des Islam niemals wirkliche Geltung hatte, können wir am besten aus einem auf die Kunja Abû-l-Ḳâsim bezüglichen Abschnitte des Kitâb al-aḏkâr[1]) von al-Nawawî ersehen; es ist derselbe Abschnitt, auf welchen der Verfasser in seinem Tahḏîb[2]) ed. Wüstenfeld, 16 paenult. hinweist. Er gehört dem كتاب الاسماء an, in welchem alle auf die Namengebung bezüglichen Ḥadîṯe übersichtlich zusammengestellt sind; Hdschr. der Leipziger Universitätsbibliothek DC Nr. 78[3]); ed. Kairo (Maṭba'a Mejmenijja 1312) 130:

باب النهى عن التكنى بأبى القاسم، رُوِينا فى صحيحى البخارىّ ومسلم عن جماعة من الصحابة منهم جابر وابو هريرة رضهما ان رسول الله صلعم قال سمّوا باسمى ولا تكنّوا بكنيتى، قلتُ اختلف

1) Der eigentliche Titel ist aus der Nachschrift zum 1. Teil des Buches in der Leipziger Hschr. DC Nr. 78, fol. 74ª ersichtlich: تمّ الجزء الاوّل من الاذكار المسمّى نزهة الابرار وشعار الاخيار (H. Ch. III, 109, Nr. 4620: حلية). Dieser Vermerk fehlt in der Kairoer Ausgabe an der entsprechenden Stelle (96 Mitte).

2) Aber auch in den Aḏkâr findet man zuweilen Hinweise auf das Tahḏîb; z. B. ed. Kairo 25, 6; 55, 11 und 164, 24: وقد بسطت القول فى بيان هذه اللغات وشرحها وبيان معانيها ودلائلها وما يتعلّق بها فى كتاب تهذيب الاسماء واللغات. — Solche Hinweise werden wohl in das früher abgefasste Werk gelegentlich späterer Revision vom Verfasser eingeschoben worden sein.

3) Die andere Leipziger Handschr. DC Nr. 268, welche etwa das erste Drittel der Aḏkâr umfasst, reicht nicht so weit.

العلماء فى التكنّى بأبى القاسم على ثلاثة مذاهب فذهب الشافعىّ رحمه الله ومَن وافقه الى أنّه لا يحلّ لأحد ان يتكنّى بأبى[1] القاسم سواء كان اسمه محمّد او غيره وممّن روى هذا من اصحابنا عن الشافعىّ الائمّة الحفّاظ الثقات الأثبات الفقهاء المحدّثون ابو بكر البيهقىّ[2] وابو محمّد البغوىّ[3] فى كتابه التهذيب فى اوّل كتاب النكاح وابو القاسم ابن عساكر[4] فى تأريخ دمشق، والمذهب الثانى مذهب [104b] مالك رحمه الله انّه يجوز التكنّى بأبى القاسم لمن اسمه محمّد ولغيره ويجعل النهى خاصّا بحياة رسول الله صلعم، والمذهب الثالث لا يجوز لمن اسمه محمّد ويجوز لغيره، قال الامام ابو القاسم الرافعىّ[5] من اصحابنا يشبه أن يكون هذا الثالث اصحّ لانّ النّاس لم يزالوا يكتنون به فى جميع الأعصار من غير إنكار، وهذا الذى قاله صاحب هذا المذهب فيه مخالفة ظاهرة للحديث وامّا إطباق الناس على فعله مع ان فى المتكنّين به والمَكْنيّين الائمّة الاعلام واهل الحلّ والعقد والذين يُقْتَدى بهم فى مهمّات الدين ففيه تقوية لمذهب مالك فى جوازه مُطْلَقًا ويكونون قد فهموا من النهى الاختصاص بحياته صلعم لما[6] هو مشهور من سبب النهى فى تكنّى اليهود بابى القاسم ومناداتهم يابا القاسم للإيذاء وهذا المعنى قد زال، والله اعلم،

IV. Im Anhange an die Nachrichten über die gesetzliche Beschränkung der Kunja möge schliesslich hier noch ein auf die Hauptnamen bezügliches apokryphes Ḥadîṯ erwähnt werden, das gegen die Mitte des 2. Jahrhundertes Isḥâḳ b. Naǵîḥ al-Malaṭî als von Abû Hurejra herrührenden Spruch des Propheten verbreitete:

---

1) ed. أبا.

2) Der berühmte Traditionsgelehrte, geb. 384, st. 458.

3) Muḥjî al-sunna, geb. ca. 436, st. 516.

4) geb. 499, st. 571.

5) st. 623, Verfasser des im šâfi'itischen Islam hochangesehenen Codex المحرّر, von welchem Buche das منهاج الطالبين des Nawawî eine Bearbeitung ist.

6) ed. كما.

لا تقولوا مُسَيْجِد ولا مُصَيْحِف ونهى عن تصغير الاسماء وان يسمّى حَمدون او علوان او يغموش (Mîzân al-i'tidâl I 81, oben).

Das Verbot, die Eigennamen in Deminutivform zu gebrauchen, kann sich angesichts so unbestritten sanktionierter Namen wie حُسَيْن, حُرَيْث u. a. m. unmöglich auf solche Namenformen im allgemeinen beziehen; sondern nur auf die Gewohnheit, die Namen zum Ausdruck der Verhöhnung oder Geringschätzung der betreffenden Person (للتحقير) in solcher Form zu gebrauchen, z. B. قُبَيْس Aġ. X, 19, 16; أُصَيْبِع (von أَصْمَعى) V, 108, 18; ذو الرُّمَيْمَة XVI, 115, 22 (vgl. ابو أُسَيْجِق XIII, 117, 5). Abû Temmâm redet einen Mûsâ b. Ibrâhîm al-Râfiḳî in einem gegen ihn gerichteten Hiġâ' an: أُمَوَيْس (ed. Bejrût 455, 8)[1]). Dasselbe gilt auch von dem Gebrauch der Deminutivendung *ûn*[2]) in ähnlicher Anwendung. Derselbe Dichter verkleinert den Namen des 'Abdallâh al-Kâtib in einem Spottgedicht, in عبدون; l. c. 434, 7:

قُل لعبدون أين ذاك الحياء ✿ انّ داء البغاء داء عياء

ebenso ibid. 446, 20.

Den im Ḥadîṯ an letzter Stelle erwähnten Namen kann ich nicht identificieren; die Endung *ûś* wird, wie wir durch Martin Hartmann wissen[3]), hypokoristisch bei Eigennamen in Syrien angewendet: Merrûś, von مريم, 'Allûś[4]), von على. Über verschiedene Arten hypokoristischer Namenbildungen in semitischen Sprachen hat zuletzt G. Hoffmann gehandelt in der Zeitschrift für Assyr. XI (1896) 217 ff.

---

1) Aber auch das Gegenteil kommt vor, قَتَب für den wirklichen Namen قُتَيبة Jâḳ. I, 843, 20.

2) Vgl. den Namen eines Insektes in Ḥaḍramût *bagarûn*, was L. Hirsch, Reisen in Südarabien, Mahra-Land und Ḥaḍramût 136 als Deminutiv von بَقَر erkannt hat.

3) Das Liwâ el-Ladkija u. s. w. ZDPV. XIV, 229.

4) Über Reduplikation bei Deminutivbildung siehe viele Beispiele in Landberg, Proverbes et dictons de la province de Syrie 127; aus مريم wird مَرّون gebildet.

Bei der Ersetzung des Gottesnamens Allâh, in den mit demselben zusammengesetzten Personennamen, durch verschiedene an das *muḍâf* angehängte Endungen[1]), wird auch die in vielen Kreisen des Islam sich kundgebende Rücksicht mitgewirkt haben, den profanen Gebrauch des Gottesnamens nach Möglichkeit einzuschränken. Gegenüber der (auf Sure 33, 14: يا ايّها الذين آمنوا اذكروا الله ذكرًا كثيرًا gegründeten) Vorliebe, den Allâhnamen zum Gegenstande häufiger Erwähnung zu machen[2]) und auch in den Personennamen zur Geltung zu bringen[3]), ist auch die Bestrebung zu Worte gekommen, den gehäuften Gebrauch desselben, als Profanierung des لفظ الجلالة, zu vermeiden. Der angesehene šâfi'itische Gelehrte Abû Bekr al-Šâšî al-Ḳaffâl (st. 365), der zu dieser Lehre vielleicht durch seine Bekanntschaft mit jüdischer Religionslitteratur[4]) angeregt wurde, wird als der theologische Vertreter dieser Richtung erwähnt[5]).

Das oben mitgeteilte Textstück ist übrigens nicht wenig lehrreich für die Erkenntnis der, zu allererst durch Snouck Hurgronje betonten Stellung, die das Iǵmâ' in der Beurteilung des gesetzlichen Lebens im Islam einnimmt, so wie es auch für die Definition des Iǵmâ'-Prinzipes selbst nicht ohne Bedeutung ist. Man hat wohl nicht übersehen, dass Al-Râfi'î selbst eine der massgebendsten Autoritäten des šâfi'itischen Madhab, mit Berufung auf die in der Übung des Lebens sich kundgebende Meinung der muhammedanischen Gemeinde zu der in der šâfi'itischen Gesetzschule theoretisch herrschenden Lehre in Gegen-

1) Vgl. darüber Muhammed. Studien II, 280, A. 5; zu verzeichnen ist auch عبدال (für عبد الله) Aǵ. X, 122 ult.

2) مَن احبّ شيئًا أَكْثَرَ ذِكْرَهُ.

3) Vgl. Nöldeke WZKM. 1892, 315.

4) ZAW. XIII, 318 unten.

5) Bei Ḳâḍî 'Ijâḍ, Šifâ' ed. Stambul 1300, II, 544: هؤلاء يتمندلون بالله جلّ وعزّ, Kommentar des 'Alî al-Ḳârî: اى يتداولونه ويتناولونه كالمنديل بكثرة تداول السنتهم له فى الاقاويل. In einem an den Chalifen al-Ma'mûn gerichteten fingierten Briefe eines indischen Königs, lässt man diesen in demselben Sinne sagen: اعملنا ان نبتدى بذكره الّا فى موضع المناجاة Gaillardot's Revue d'Égypte I (1894), 25.

satz tritt. Dies hervorzuheben ist nicht unnötig, angesichts der Thatsache, dass, abgesehen von anderen irrigen Darstellungen des Iǵmâ'-Prinzipes, auch die in die europäische Litteratur, wie ich sehe, zu allererst durch Kazem-Beg eingeführte grundfalsche Anschauung, dass das Iǵmâ' eine Versammlung der Muǵtahidîn bedeutet[1]), noch heute propagiert[2]) und gegen bessere Einsicht hartnäckig verteidigt wird[3]).

---

1) Notice sur la marche et les progrès de la Jurisprudence parmi les sectes orthodoxes musulmanes. Journ. asiat. 1850 (févr., mars) 193: „Les mudjtéhids . . . . . eurent des réunions Idjma' où ils décidèrent ces points; et le recueil de leurs résolutions est devenu . . . . . le troisième élément de la jurisprudence".

2) Savvas Pascha, Étude sur la théorie du droit musulman I (Paris 1892), 34: „Ces conciles ont été appelés réunions du corps des croyants (idjmai-oummet)". Vgl. meine Anzeige des Buches in der Byzantinischen Zeitschrift II (1893), 323.

3) Derselbe: Le droit musulman expliqué (Paris 1896) 110.

Zur Geschichte des indischen Kastenwesens.

Von

Hermann Oldenberg.

Gegen das harmlose Vertrauen, das eine vergangene Generation von Forschern der altindischen Überlieferung über Staat, Recht, Sitte, Religion entgegenbrachte, hat sich eine scharfe Reaktion entwickelt. Immer mehr neigt man dazu, die Einfachheit und Geradlinigkeit des Bildes, welches jene Überlieferung ergab, als ein Kunstprodukt, ja als eine Fälschung alter Theoretiker aufzufassen; wo es zu gelingen scheint, etwas von dem Vorhang zu lüften, den diese Gewährsmänner über die Wirklichkeit gebreitet haben, glaubt man statt jener Einfachheit die unendliche Kompliziertheit zahlloser einander kreuzender, sich mit einander verschlingender, in einander spielender und sich wieder aus einander lösender Gestaltungen zu erkennen. Nichts bedenklicher, so sagen uns gewichtige Stimmen, als wenn den Forscher, der einem solchen Chaos gegenübersteht — mit Senart[1]) zu reden — „le besoin de grandes lignes nettes, de cadres arrêtés" fortreisst; so gelangt man zu einer „orthodoxie un peu hâtive", welche im Grunde nichts anderes ist als „une illusion périlleuse et, pour parler franc, quelque pédantisme". Täusche ich mich nicht, so schöpfen die hier bezeichneten Neigungen und Abneigungen, welche einer modernen, an Verdiensten reichen Richtung der indischen Altertumsforschung das Gepräge geben, Vermehrung ihrer Kraft aus einer zweiten, nicht minder mächtigen Tendenz der heutigen Forschung: aus der Vorliebe, mit welcher man als den besten Zeugen über das alte Indien das Indien der spätern Litteratur, ja das heutige Indien zu befragen sich gewöhnt. Die Kultur des Ṛgveda, deren specifisch indisches Gepräge man durch occidentalische Gesichtspunkte zu verwischen fürchtet, liebt man im Lichte des Mahābhārata, ja im Lichte dessen, was der heutige Beobachter des lebendigen indischen Lebens wahrnimmt, zu betrachten: kein Wunder, dass dann die unerschöpfliche Vielgestaltigkeit und labyrinthische Verschlungenheit heutiger Zustände die Verhältnisse des Altertums, indem man sie

1) In seinem Avant-propos zu **Minayeff**, Recherches sur le Bouddhisme, p. II fg.

sich nach denen der Gegenwart ausmalt, in einem sehr andern Licht erscheinen lässt, als sie dem Philologen erscheinen konnten, welcher aus den alten Quellen ein so einfaches, klares Bild von den Zeiten des Veda und des Manu zu zeichnen gewusst hatte. „On n'est pas impunément si clair" (Senart).

Kein Zweifel, dass die bezeichnete Betrachtungsart an hundert Stellen den engen, alten Horizont auf das Erfolgreichste erweitert, der Forschung erfreulichsten Gewinn zugeführt hat und, dürfen wir ohne Zögern hinzusetzen, weiter zuzuführen verspricht. Aber auf jungen Gebieten der Wissenschaft droht mehr als auf jenen altkultivierten, an gesicherten Erfahrungen reicheren, die Gefahr, dass an sich richtigen Gedanken eine Tragkraft zugemutet wird, die das Mass überschreitet. So meine ich auch hier die Anzeichen davon zu bemerken, dass man aus jenem Extrem des Vertrauens zu dem Bilde vom indischen Altertum, welches man allzu leicht aus den Quellen herauslesen zu können geglaubt hatte, in ein kaum minder bedenkliches Extrem des Misstrauens zu geraten in Gefahr ist. Die immer stärker sich entwickelnde Vorliebe für das Komplizierte, Inkommensurabele, für das in grenzenlosen Abstufungen Nuancierte, in wolkenhafter Unbestimmtheit Schwebende legt uns die Pflicht auf, das Recht gewisser fester Facta, gewisser von der Überlieferung gezogener sicherer Linien zu betonen, die Pflicht, gegenüber der Hineintragung der unabsehbaren Mannigfaltigkeit des heutigen indischen Lebens in die Erforschung des Altertums das Recht dieses Altertums darauf zu betonen, dass ihm der Charakter altertümlicher Einfachheit nicht entzogen werde.

In diesem Sinne möchte ich einige Bemerkungen an ein Werk knüpfen, welches mir trotz des Meinungsgegensatzes, in welchem ich mich ihm gegenüber fühle, als eine der hervorragendsten Arbeiten der neuern indischen Altertumsforschung erscheint, an Senarts Buch „Les castes dans l'Inde, les faits et le système" (Paris 1896)[1]). Ich befinde mich dabei Senart gegenüber insofern wesentlich im Vorteil, als ich jetzt in der Lage bin, mich der vortrefflichen Sammlungen und Untersuchungen zu bedienen, die R. Fick in seinem Buch „Die sociale Gliederung im nordöstlichen Indien zu Buddhas Zeit" (Kiel 1897) niedergelegt hat. Allerdings kann ich die Bemerkung nicht unterdrücken, dass die Quellen, aus denen Fick geschöpft hat, doch schon früher zugänglich waren, und dass sie meines Erachtens für die Fragen, mit denen Senart zu thun hat, unbedingt hätten herangezogen werden müssen. —

Senart geht davon aus, die moderne Kaste zu beschreiben: unmöglich dies mit höherer Meisterschaft als der seinigen zu thun. Mit dem Bilde, das er so geschaffen hat, tritt er dann an die alte

1) Vgl. Jolly, ZDMG. 50, 507 ff.; Barth, Bulletin des religions de l'Inde (Revue de l'hist. des religions XXX) S. 76 ff. des Separatabdruckes.

Überlieferung heran, um diese auf die mehr oder minder deutlichen Spuren derselben Verhältnisse zu durchforschen.

Versuchen wir, seine Darlegung in den Grundzügen zu reproducieren[1]).

Die moderne Kaste — wenn man ihre typische Form ins Auge fasst und von den begreiflicherweise zahllosen Ausnahmen absieht — stellt eine Korporation dar, deren Glieder ihr erblich, vermöge ihrer Geburt angehören. Diese Korporation hat ihre Organisation, mit einem Haupt und einer Ratsversammlung an der Spitze. Sie übt teils durch diese Organe, teils direkt eine gewisse Kontrolle über die Angelegenheiten ihrer Mitglieder, eine gewisse Gerichtsbarkeit aus; sie verhängt Bussen und Ausstossung. Man heiratet — insonderheit sofern es sich um die in diesen Ordnungen der Polygamie von besonderer Heiligkeit umgebene erste Eheschliessung handelt — innerhalb der Kaste, denn nur eine Mutter derselben Kaste kann Kinder gebären, welche die Kaste des Vaters erben. Andererseits heiratet man ausserhalb eines gewissen engeren Ausschnitts der Kaste, ausserhalb der Familie oder des Clan. Mit Personen niederer Kaste vermeidet man Gemeinschaft des Mahles und — natürlich unter den mannigfachsten näheren Begrenzungen — sonstige Berührung. Vielerlei specielle Gebräuche, insonderheit in Bezug auf die Nahrung und das eheliche Leben, tragen dazu bei die Kaste zu charakterisieren und ihre vornehmere oder geringere Position in der socialen Rangordnung zu bestimmen: gewisse Nahrungsenthaltungen, die Enthaltung von geistigen Getränken, die Verheiratung von Mädchen im Kindesalter, das Verbot der Witwenheirat u. dgl. mehr. Gleichheit von Beschäftigung und Erwerb unter den Gliedern der Kaste bildet die Regel, die aber von zahllosen Ausnahmen durchbrochen ist, wie auch umgekehrt die Angehörigen desselben Berufs sich keineswegs zu e i n e r Kaste, sondern zu mehr oder minder zahlreichen getrennten Kasten zusammenschliessen: so zerlegen sich die Banyas oder Kaufleute im Penjab in Sektionen wie die Aggarwals, die Oswals etc., mit geographischen Namen, welche Sektionen, durch Endogamie charakterisiert, als ebenso viele verschiedene Kasten aufgefasst werden müssen. Solche Kasten, grössere und kleinere, erfüllen den Schauplatz in unabsehbarer Menge, in undurchdringlichem Gewirr. Beständig entstehen neue: bald ruft die Einführung irgend eines neuen Gebrauchs, einer neuen Reinheitsvorschrift eine neue Kaste ins Dasein, bald haben religiöse oder auch geographische Trennungen dieselbe Wirkung; illegitime Kinder einer Kaste schliessen sich zu einer neuen Kaste zusammen; Gruppen von Aboriginern, in die

---

1) Man wolle entschuldigen, dass dies hier von Neuem geschieht, nachdem schon J o l l y in dieser Zeitschrift a. a. O. ein vortreffliches Résumé des Senart'schen Buches gegeben. Doch ist es für mich unentbehrlich, der Kritik, welche folgen soll, die nötige Unterlage auf meinem eignen Wege zu geben.

Sphäre des Hinduismus eintretend und Gebräuche des Hinduismus annehmend, bilden neue Kasten; alte Kasten, welche diesen und jenen niedrigen Beschäftigungen entsagen, nehmen Namen und Attribute höher stehender Kasten an. So herrscht im Einzelnen beständige, in ihrer unübersehbaren Mannigfaltigkeit kaum erfassbare Wandlung, während über dem Ganzen als konservative, stabilisierende Macht das hierarchische Princip der Suprematie des Brahmanenstandes, welche Allem ihr Gepräge aufdrückt, waltet.

Ist hiermit das heutige Aussehen der Kaste beschrieben — und Niemand wird die Richtigkeit des von Senart entworfenen Bildes in Zweifel ziehen können —, so erhebt sich nun die Frage, wie sich zu diesem Bilde die alte Litteratur verhält. Senart untersucht dies, indem er durch jene Litteratur von den modernen Schichten zu immer älteren hinansteigt; er beschäftigt sich zuerst mit den Dharmaśāstra und dem Epos, sodann mit den Sūtra und Brāhmaṇa, endlich mit den Hymnen des Ṛgveda.

Die Gesetzbücher, wie das des Manu, zeichnen das Bild einer streng nach Kasten gegliederten Gesellschaft (Senart S. 111 fg.). Jede Kaste hat die ihr zukommenden Beschäftigungen. Die Eheschliessung hat sich, wenigstens für die erste Frau eines Mannes, in den Grenzen seiner Kaste, andererseits ausserhalb der Grenzen seines Gotra zu halten. Die Mahlgemeinschaft und vielerlei andere Arten der Berührung mit Leuten von niederer Kaste werden streng vermieden. Geistige Getränke sind verpönt; eingehende Vorschriften scheiden die erlaubte Nahrung von der unerlaubten. Die Verheiratung der Mädchen im kindlichen Alter wird vorgeschrieben, die Witwenheirat untersagt. Jede schwerere Übertretung zieht den Verlust der Kaste nach sich.

So stimmen die Daten dieser Litteratur frappant mit dem heute zu beobachtenden Zustand überein (S. 113). Der grosse, in die Augen fallende Unterschied liegt nur in der allbekannten Vierzahl der alten Kasten gegenüber der Zahllosigkeit der modernen. Aber die genauere Betrachtung der alten Ordnungen selbst lehrt, dass deren Einfachheit nur scheinbar ist. Es giebt keine fünfte Kaste, wird gesagt. Und doch stehen neben den vier Kasten die Mischkasten und die zahllosen Mischungen dieser Mischungen; daneben die verschiedenen Kategorieen der Vrātyas, die ihre Kaste verloren haben, weil für sie in ihrer Kindheit nicht die nötigen Weihehandlungen vollzogen sind. Als ebenso illusorisch wie die Vierzahl erweist sich die feste Abgrenzung der Beschäftigung der vier Hauptkasten. Jeder Kaste wird ausdrücklich das Recht beigelegt, im Notfall die Beschäftigung der nächstfolgenden Kaste zu ergreifen. Und die Liste der Brahmanen, die als unwürdig zur Teilnahme an Totenmahlen galten, führt Diebe, Schlächter, Schauspieler und Betreiber vieler anderer Gewerbe auf; sie zeigt, dass die Mannigfaltigkeit der Beschäftigungen innerhalb des Brahmanenstandes einst nicht geringer war als sie heute ist. Endlich giebt

das Gesetzbuch des Manu den elastischen Charakter seiner eigenen Vorschriften ausdrücklich zu, indem es ausspricht, dass als entscheidende Autorität schliesslich der Gebrauch jeder Kaste, Familie, Landschaft zu betrachten ist. So enthüllen sich hinter jenem scheinbar so einfachen System der vier Kasten, das in der That nur ein Produkt der dem indischen Geist angebornen Theoretisierungs- und Schematisierungssucht ist, unendlich komplizierte Zustände des wirklichen Lebens. Alles aber wird verständlich, die Widersprüche lösen sich in lokale Verschiedenheiten auf, die unmöglichen Symmetrien in Versuche erklärender Systematisierung, wenn man annimmt, dass hinter der alten Tradition Zustände liegen, die den modernen vollkommen analog waren und die in jener Tradition eben nur in trügerischer Perspektive wiedergegeben werden, mit Verallgemeinerungen, mit Verschiebungen, wie die Eigentümlichkeit der indischen Geistesanlage und daneben auch die allbeherrschende Rücksicht auf die brahmanischen Standesinteressen sie hervorbringen mussten (S. 128).

Von den Dharmaśāstra geht die Untersuchung zu den Sūtra und weiter zu den Brāhmaṇa zurück (S. 131 ff.). Kein Zweifel, dass schon diese ganze Litteratur sich auf demselben Boden bewegt wie jene jüngern Texte. Auch hier dieselben vier Kasten in eben derselben Abgegrenztheit wie später, dasselbe Prestige der Brahmanenkaste, dieselben Vorschriften über die Eheschliessung, über die Vermeidung von Verunreinigungen, dieselbe Verwerfung des Genusses geistiger Getränke u. dgl. mehr. Aber auch hier dieselben Spuren, dass die Realität des Lebens durch die wenigen, geraden Linien des Systems nicht erschöpft wird. Neben den anerkannten vier Kasten stehen zahlreiche Mischkasten. Und, was jene Hauptkasten anlangt, haben wir nicht Grund zu bezweifeln, dass eine Kaste der Kṣatriya, der Vaiśya je existiert hat? Kategorien wie diese sind ja doch viel zu weit, als dass sie mit jener korporativen Organisation verträglich sein könnten, die wir an der lebenden Kaste kennen lernen. Nicht von éiner Brahmanenkaste, von brahmanischen Kasten sollte man sprechen; man sollte sich klar darüber sein, dass jenes eben nur ein Gattungsnamen ist, welcher zahlreiche einzelne Kastenindividuen, jedes mit eigner Individualität ausgestattet, umhüllt. Die heutigen Rājputen, welche die Kṣatriyas des Systems zu repräsentieren beanspruchen, bilden sie éine Kaste? Sie bilden zahlreiche, und wir sehen vor unsern Augen wie immer von Neuem kleine Kasten sich den Anspruch auf einen jener grossen Titel anmassen, der für sie eine Erhebung zu einer höheren socialen Stufe bedeutet. Soll es im Altertum nicht ebenso gewesen sein (S. 140)?

So werden wir, folgert Senart, zu dem Ergebnis geführt, dass jene vier grossen Kategorien des alten Systems in Wahrheit nicht vier K a s t e n, sondern vier S t ä n d e (classes) darstellen. Als solche sind sie uralt; sie entsprechen den vier Ständen des Avesta.

Die alte theoretische Doktrin hat das Bild dieser Stände über die wahren Kasten, über diese Kasten, die den heutigen gleich oder wenigstens analog zu denken sind, hinübergebreitet. In der That sind die einen Organismen von den andern ihrem Wesen nach absolut verschieden (S. 140—142).

Die vier Stände verfolgt Senart endlich in das älteste litterarische Denkmal Indiens, den Ṛgveda, zurück (S. 145 ff.).

Zunächst zu jenem bekannten Hymnus Ṛv. X, 90, der aus dem Munde des Urwesens den *brāhmaṇa*, aus seinen Armen den *rājanya*, aus seinen Lenden den *vaiśya*, aus den Füssen den *śūdra* hervorgehen lässt: bekanntlich die einzige Stelle im Ṛv., an welcher sich die spätern Bezeichnungen der vier *varṇa* finden. Doch diese Stelle gehört einem Hymnus an, über dessen junge Herkunft verglichen mit dem Gros der ṛgvedischen Poesie kein Zweifel sein kann[1]).

Aber in den Hauptmassen jener Poesie, wie stellen sich dort die Verhältnisse der Stände dar?

Im Vordergrunde steht die Unterscheidung des *ārya varṇa* und des *dāsa varṇa*. Jener entspricht den drei ersten Kasten des spätern Systems, dieser der vierten. Es ist klar, dass es sich um den Gegensatz von Nationalitäten handelt: Arier und Nichtarier, charakterisiert durch die helle und dunkele Hautfarbe (*varṇa*). Unter den Ariern dann weiter unterscheiden die Hymnen des Ṛv. deutlich drei grosse — in der ältesten Zeit noch nicht als *varṇa* benannte — Kategorien, die Priester, die Häuptlinge und das Volk, mit den vedischen Worten die *brahman*, *rājan*, *viś*. Es ist anzunehmen, dass schon damals die priesterlichen Funktionen gegen ein allzu leichtes Eindringen fremder Elemente geschützt waren, dass der Kriegsadel hier wie überall die Tendenz hatte, sich erblich zu fixieren (S. 149 fg.). Aber Kasten im eigentlichen Sinn, Kasten wie die modernen, sind jene Stände des Ṛgveda nicht gewesen. Keiner der Charaktere, welche eine Kaste ausmachen, wird bei ihnen erwähnt (S. 150).

Dass jene drei Kategorien den drei obern Kasten der brahmanischen Theorie entsprechen, ist trotzdem evident. Aber gegenüber den Bezeichnungen *brāhmaṇa*, *rājanya*, *vaiśya* dieser Theorie braucht der Ṛgveda[2]) noch meist das Wort *brahman*, immer *rājan* und *viś*. So verrät schon der Sprachgebrauch, indem er an Stelle der alten Worte technische, gelehrte Ableitungen treten lässt, dass das System der jüngern Texte nicht „le simple prolongement spontané, organique, de la situation que reflète le Véda" darstellt; wir haben es zu thun mit einem „système réfléchi, adapté à des conditions ou entièrement nouvelles ou au moins très différentes de celles d'où découlait la triple division primitive. C'est retourner

---

1) Senart S. 136. Ich weiche hier unbedeutend von dem Gang, welchen S. selbst innehält, ab.

2) Abgesehen selbstverständlich von dem Liede X, 90.

la relation vraie que d'interpréter les témoignages védiques par la théorie brâhmanique d'un âge plus récent" (S. 152). Die Kluft zwischen dem alten und neuen Zustande verrät sich weiter darin, dass die alten Texte neben der arischen Bevölkerung nur die feindliche Masse der *dasyu*, des *dāsa varṇa*, die neuern aber die Śūdras kennen, Urbewohner der Abstammung nach, welche doch von der arischen Gemeinschaft zwar auf der einen Seite ausgeschlossen, auf der andern aber durch gewisse Bande mit ihr verknüpft sind: „preuve nouvelle que le système est tout autre chose que le développement normal de la situation védique" (S. 153).

Was ist also zwischen dem ältesten und dem jüngern Stadium der Tradition vorgegangen? Im Ṛgveda stellte sich eine uralte Ständegliederung dar. Die jüngern Texte hatten einerseits in voller Lebendigkeit dastehende Kasten vor Augen[1]), andererseits waren sie an das Erbteil der alten Tradition gebunden. „Souvenirs du passé et réalités du présent se fondirent dans un système hybride; le régime vivant des castes s'encadra dans de vieilles divisions de races et de classes qui furent démarquées à cet effet" (S. 155). Hier haben wir den springenden Punkt in Senarts Auffassung der vedischen Verhältnisse und der sie betreffenden Traditionen: aus der künstlichen, von einer skrupellosen Spekulation vollzogenen Kontamination der uralten Stände und der im Wesentlichen den modernen gleichenden Kasten ist das System der Brāhmaṇatexte und der Gesetzbücher, das System dieser vier Stände, die alle Charakteristika der Kasten an sich tragen, hervorgegangen.

Ich unterlasse es, die Ausführungen Senarts über den Ursprung der Kasteninstitution zu reproducieren. Gelingt es den nachstehenden Erörterungen, seine Ansichten über die ältere Geschichte der Kaste zu erschüttern, so ist damit die Basis für die Erörterung jener Frage so wesentlich verschoben, dass hier eine ins Einzelne gehende Kritik nicht mehr nötig sein wird. —

Unsere Prüfung der Senart'schen Auffassungen möge bei dem, was er über das Verhältnis der ṛgvedischen Daten zu denen der Brāhmaṇazeit lehrt, einsetzen. Dort sollen wir echte, vollgiltige Zeugnisse über uralte Ständegliederung haben[2]), hier ein hybrides

---

1) Ob diese bis in die Zeit des Ṛgveda zurückreichen, wird von Senart als ungelöstes und vermutlich unlösbares Problem behandelt (S. 160 fg.). Dabei wird natürlich von X, 90 abgesehen (vgl. S. 171).

2) In Bezug auf die vielberufene Frage nach dem Vorhandensein der dreifachen Gliederung der Arier (Brahmanen, Kṣatriyas, Viśas) im Ṛgveda — mag man nun (worüber später zu sprechen sein wird) es vorziehen von drei Ständen oder von drei Kasten zu reden — befinde ich mich im Ganzen in Übereinstimmung mit Senart. Hier seien mir nur wenige Worte über diesen Gegenstand gestattet. Ähnlich wie sich immer deutlicher herausstellt, dass das Opfer und die Opferpoesie des Ṛgveda nicht den naiven Erguss primitiven religiösen Gefühls darstellt, sondern dass das Somaritual der jüngern Veden mit seinen Litaneien wenigstens den Haupt- und Grundzügen nach schon damals bestanden hat, unterliegt es meines Erachtens auch keinem Zweifel, dass der

System, welches auf künstlicher Vermischung von Ständewesen und Kastenwesen beruht. Ist dieser Gegensatz in der That vorhanden? Ist er nicht mit allzu misstrauischen Blicken in die Überlieferung hineingesehen? Ich meinerseits muss bekennen, von Momenten, die sein Dasein erweisen, nichts entdecken zu können.

Dass im Ṛv. noch *brahman* häufiger als *brāhmaṇa* erscheint, dass nur *rājānaḥ* und *viśaḥ* und noch nicht *rājanyāḥ* und *vaiśyāḥ* genannt werden, was beweist das nur? Entspricht der Wechsel dieser Ausdrücke nicht in der harmlosesten Weise dem durchgehenden Anderswerden des Sprachcharakters?

Dass im Ṛv. ferner nur von *dasyu*, dem *dāsa varṇa* und nicht von *śūdra* die Rede ist, giebt sich darin in der That zu erkennen, dass die Brāhmaṇas „tout autre chose que le développe-

---

Ṛgveda einen Priesterstand besessen hat, welcher im Wesentlichen dem der Brāhmaṇazeit gleich zu denken ist: und zwar war die priesterliche Kunst schon damals evidentermassen das Eigentum gewisser Familien wie der Vasiṣṭhas etc., also an die Geburt gebunden. Die Sonderung priesterlicher und nichtpriesterlicher Personen resp. Familien dürfte nicht — oder doch nicht in erster Linie — wie dem modernen Denken nahe liegt, aus der Kompliziertheit der vom Priester zu vollziehenden technischen Verrichtungen zu erklären sein, sondern vor Allem, entsprechend der Lebensauffassung primitiver Zeitalter, aus dem Erfordernis einer gewissen, die ganze Person durchdringenden, für den gefährlichen Verkehr mit Göttern und Geistern notwendigen Zaubereigenschaft, mit dem indischen Ausdruck: des *brahman*. Das *brahman* aber wohnt nicht in dem Sohn eines Mannes, der selbst dessen entbehrt und darum dem von ihm Erzeugten auch nur eine *brahman*lose Natur mitteilen kann; die Wesenheit des Einzelnen hat sich für das Denken jener Zeit noch nicht von der Wesenheit seiner Familie, in welcher sein ganzes Dasein lebt und webt, losgemacht. Kein Zweifel, dass dieselbe Auffassung wie für das *brahman* auch für das *kṣatra* galt. Dass im einzelnen Fall menschlicher Übermut die feste Ordnung durchbrach, ist natürlich denkbar, aber für die Beurteilung dieser Ordnung als solcher kaum wesentlich. Die einzelnen Belege übrigens, welche dafür angeführt zu werden pflegen, dass die sakralen Prärogativen der Brahmanen in der alten Zeit noch nicht, oder noch nicht recht anerkannt gewesen seien, kann ich nicht als stichhaltig anerkennen. Senart (S. 165) sagt von der Thätigkeit des Purohita: „Dans plusieurs cas, des fils de nobles remplissent cette fonction", und verweist auf Zimmer, Altind. Leben 196. Dort finde ich einen einzigen derartigen Fall angeführt, den des Devāpi: aber dass dieser von königlicher Familie war, steht nicht im Ṛgveda; es beruht auf nichts besserem als auf der Autorität einer von Yāska mitgeteilten Exegetenerzählung. Zimmer giebt S. 195 einen andern Fall, in welchem „ein König ein Opfer allein ohne einen Purohita veranstaltete", den Fall von Ait. Br. VII, 27: man braucht die betreffende Stelle nur sorgfältig zu lesen, um zu sehen, dass dort nicht von einem Opfer ohne Purohita die Rede ist, sondern von einem Opfer ohne die Zuziehung einer bestimmten Familie, welche auf diese Zuziehung Anspruch machte. Weiter weist Senart (S. 165) auf die bekannten Zeugnisse hin, welche einzelne Könige als den Brahmanen überlegene Kenner der heiligen Weisheit hinstellen und welche Kṣatriyas oder sogar Vaiśyas zu Verfassern vedischer Hymnen machen (vgl. Zimmer 190). Wenn Klopstock geistliche Lieder dichtete und Schelling auf philosophischem Wege die Trinität konstruierte, liess man sich dies in kirchlichen Kreisen gewiss gern gefallen: aber würde man darum den Einen oder den Andern als qualificiert zur Vollziehung geistlicher Amtshandlungen anerkannt haben?

ment normal de la situation védique" (153) enthalten? Schon das ṛgvedische Altertum hat die dunkelfarbigen Aboriginer nicht allein als Feinde, sondern auch als der arischen Gemeinschaft attachierte Unterworfene gekannt: dies folgt aus dem gesicherten Erscheinen des Worts *dāsa* im Ṛv. in der Bedeutung „Sklave" oder „Knecht"[1]). Gewiss ist es möglich, ja wahrscheinlich, dass im Laufe der Zeit derartige nichtarische Elemente an Bedeutung zunahmen, und nicht minder möglich, dass eben mit diesem Vorgang die Einführung der neuen, woher auch immer stammenden Bezeichnung *śūdra* im Zusammenhang steht. Aber liegt darin irgend etwas Anderes als eine durchaus normale, ich möchte fast sagen selbstverständliche Entwickelung?[2])

Für die Annahme eben einer solchen Entwickelung zwischen dem Ṛv. und der jüngeren vedischen Litteratur spricht, meine ich, in der That alles. Man verfolge etwa die religiösen Data; man verfolge vor allem die Geschichte des Rituals — die Funktionen der Priestertümer, den Aufbau des Somaopfers u. s. w. —; man untersuche auf welchem Gebiete man will den Zusammenhang zwischen dem ṛgvedischen und dem folgenden Zeitalter: überall wird man kontinuierliche Entwickelung finden, nirgends eine solche Kluft, überbrückt durch trügerischen Schein oder durch eine so seltsame Hybridität, wie S. sie hier annimmt. Wie der *hotar*, der *adhvaryu* der Brāhmaṇatexte zwar nicht ohne weiteres der *hotar*, der *adhvaryu* des Ṛv., aber ihm sehr nahe stehend und in gerader Linie aus ihm entwickelt ist, so haben wir auch alles Recht die *brāhmaṇa* oder *vaiśya* der jüngeren Vedentexte als in gerader Linie, ohne Dazwischentreten von Lug und Trug, aus dem *brahman*, den *viśaḥ* des Ṛv. entwickelt anzusehen. Die jüngeren Materialien fügen sich in bestem Zusammenpassen den ältern an und erläutern sie genau so, wie etwa die Brāhmaṇa- und Sūtratexte die fragmentarischen rituellen Angaben des Ṛgveda erläutern. „C'est retourner la relation vraie que d'interpréter les témoignages védiques par la théorie brâhmanique d'un âge plus récent", sagt

1) Man vergleiche auch den Namen *Divodāsa*, ZDMG. 49, 175.

2) Beiläufig bemerkt kann ich auch nicht glauben, dass der Gebrauch des Wortes *arya* für *vaiśya* (Senart 153 fg.) irgend etwas enthält, das auf den Gegensatz zweier Zeitalter schliessen lässt — des alten, wo die *vaiśya* „formaient en réalité toute la classe des hommes libres, le gros de la nation", und der spätern Zeit, wo statt dieses „vague groupement" eine „caste véritable" erscheint. Dass die *vaiśya* das Gros des Volkes gebildet haben müssen, wird für das System der jüngeren Texte genau so zutreffend gewesen sein, wie für den Ṛgveda, und darüber, wie weit die ganze Gruppierung eine blosse vage war, scheint mir jene Bezeichnung weder nach der einen noch nach der andern Seite etwas zu entscheiden. Übrigens kann ich mich beim Überblicken der Materialien, die das Wort *arya* betreffen, des Verdachtes nicht erwehren, dass der Gebrauch desselben für *vaiśya* eine relativ spätere, auf irriger Deutung alter Stellen beruhende Künstelei darstellt, in Wahrheit aber jenes Wort von Haus aus ein Synonymum von *ārya* ist.

Senart (152). Ich glaube doch, dass eine solche Interpretation weniger bedenklich ist, als die unvermittelte Heranziehung der Gegenwart, wie S. sie unternommen hat.

Täusche ich mich übrigens nicht, so liegt für Senart das eigentliche Motiv für seine Annahme jener grossen Verschiebung zwischen dem Ṛv. und der spätern Litteratur keineswegs in jenen verhältnismässig nebensächlichen Betrachtungen, mit deren Kritik wir uns eben beschäftigt haben, sondern in anderem. S. versteht, wie wir sahen, das System der Brāhmaṇa, Sūtra, Dharmaśāstra als eine künstliche Hülle, welche von der Theorie um ein dem heutigen analoges Kastensystem gebreitet worden ist. Andererseits kann auch er sich offenbar dem Eindruck nicht entziehen, dass die Termini, die Auffassungen, in welchen der Ṛv. sich jenen Texten so augenfällig annähert, auf dem Boden der ältesten Veda eine von Künsteleien unberührte reale Geltung haben. Daher m u s s für ihn zwischen dem einen und dem andern Stadium der Überlieferung jener Verschiebungsprozess, man kann sagen jene Verfälschung der Bedeutung der betreffenden Data liegen, welche zu statuieren das Aussehen dieser Data allein schwerlich jemandem Anlass gegeben haben würde.

So richten wir unsere Prüfung auf den Punkt, welcher offenbar zugleich der zweifelhafteste und der entscheidende für die ganze Frage ist: auf die Annahme, dass hinter der Theorie der vier *varṇa* in den Brāhmaṇa, den Sūtra und bei Manu eine dem heutigen Kastensystem nahestehende Wirklichkeit gelegen hat.

Senart zeigt, wie hier noch einmal erinnert werden darf (vgl. oben S. 270), dass die Gesetze, welche die *varṇa* der alten Theorie regieren, genau denjenigen gleichartig sind, welche das Leben der heutigen Kasten beherrschen. Wenn aber die geradlinige Einfachheit jener vier grossen Abteilungen uns zu hindern scheint, die moderne Vielgestaltigkeit der Kaste in jene Zeiten zurückzuverlegen, so sollen die alten Angaben über die zahleichen Mischkasten, über die Vrātyas, über die grosse Mannigfaltigkeit der Beschäftigungen, welche ein Brahmane betreiben kann u. s. w. uns zeigen, dass jene Einfachheit nur künstlich ist, die Wirklichkeit aber unter der Herrschaft eines Kastengewirrs wie des heutigen gestanden hat[1]).

Beginnen wir unsererseits mit dem letzten der erwähnten Punkte. Wenn bei Manu Brahmanen als Betreiber sehr mannig-

1) Der Name dieser wahren Kasten in den Rechtsbüchern, im Gegensatz zu den grossen vier *varṇa*, soll *jāti* gewesen sein (S. 155). Richtig ist, dass *varṇa* als technischer Ausdruck regelmässig für die vier grossen Abteilungen, die beherrschenden Kategorien des ganzen Systems, und nur ausnahmsweise für die Mischkasten (J o l l y, ZDMG. 50, 518) gebraucht wird. Dass die Mischkasten, auf der Geburt beruhend und doch keinen *varṇa* darstellend, mit Vorliebe als *jāti* bezeichnet wurden, ist danach nur natürlich. Aber darin liegt nicht, dass dieser Terminus im Gegensatz zu *varṇa* den „vraies castes, telles que nous les voyons vivre et agir" entsprochen habe, wovon ich schlechterdings keine Spur entdecken kann. — Über den Gebrauch von *jāti* in den Pālitexten vgl. F i c k 22.

facher, zum Teil wenig ehrenwerter Professionen genannt werden, folgt daraus, dass man — wie Senart (139) schliesst — statt von éiner Brahmanenkaste vielmehr von zahlreichen brahmanischen Kasten zu sprechen haben würde? Ganz gewiss gab es in der That ausser den Brahmanen, die Opfer vollzogen und dem Vedastudium oblagen, auch solche, die sich z. B. durch das Fleischergewerbe, durch Diebstahl u. s. w. ernährten. Von diesen sagt Manu, dass sie unwürdig sind, zu Totenfeiern eingeladen zu werden. Werden wir behaupten, dass uns die alten Texte hiermit die Existenz einer besondern Kaste — oder vieler, etwa lokal getrennter Kasten — von Diebsbrahmanen, Fleischerbrahmanen u. dgl. mehr verraten, die ihre Vorsteher und Ratsversammlungen hatten, nur unter einander heirateten u. s. w.? Es ist wohl klar, dass es zwei ganz verschiedene Dinge sind, derartige, gewiss ebenso interessante wie begreifliche Abweichungen der Wirklichkeit von dem Ideal brahmanischen Lebens zu konstatieren, und andererseits aus solchen Daten die Existenz jener positiven Gestaltungen herauszulesen, wie sie der Neuzeit eigen sind, wie sie aber in jenen angeblichen Spuren sich nun einmal schlechterdings nicht als dem Altertum angehörig verraten.

Weiter die Theorie der Mischkasten. Wenn durch bestimmte Vermischungen ein Vaideha, ein Māgadha, durch andere ein Cāṇḍāla oder Niṣāda erzeugt werden soll, so sieht natürlich jeder, dass hier auf rein fiktivem Wege die Entstehung von nichtarischen und daneben auch von entlegenen, minder angesehenen arischen Völkern oder Stämmen an das Kastensystem angehängt wird. Aber diese in verschiedenen Stufen der Entfernung ausserhalb der vollwertigen Kultus- und Kultursphäre stehenden Stammesgemeinschaften, können sie irgend etwas dafür beweisen, worauf hier doch alles ankommt, dass innerhalb dieser Sphäre ein solches Gewirr zahlloser Kastenindividua geherrscht hat, wie es S. auf Grund der heutigen Verhältnisse annimmt? Und jene wenigen andern in den Gesetzbüchern erscheinenden angeblichen[1]) Mischkasten, welche die Namen von Gewerken tragen, wie die *rathakāra* — was beweisen sie? Ich meine nur dies, dass ausserhalb der vollberechtigten Bevölkerung der drei arischen *varṇa*, sei es unter Nicht-Ariern, sei es unter Ariern von nicht einwandfreier Herkunft, einzelne Gruppen existierten, in denen sich eine bestimmte Abstammung mit einer der hervortretenderen Professionen, welche mehr oder minder erblich waren, fester oder lockerer associiert hatte[2]): von welchen Gruppen wir

---

1) Dass die Zurückführung dieser Kasten auf bestimmte Mischungen hier ernster zu nehmen ist als im Fall der Māgadha etc., wird bezweifelt werden dürfen. — Ich verweise hier noch auf das unten S. 282, Anm. 4 über Kastenmischungen in der buddhistischen Litteratur Gesagte.

2) Der Hergang mag vielleicht mit Fick (Die sociale Gliederung im nordöstl. Indien 209 fg.) so zu denken sein, dass die arischen Inder auf einen autochthonen Stamm stiessen, der ein besonderes Geschick im Wagenbau u. s. w. besass und nun von den Eroberern für dies Handwerk verwandt wurde.

die der *rathakāra*, während ihre rein arische Herkunft geleugnet wurde, doch — vielleicht infolge des Ansehens, dessen sich ihr Handwerk erfreute — auf sakralem Gebiet Privilegien geniessen sehen, durch die sie der Stellung der vollberechtigten Arier angenähert wurden[1]). Aber welch ein weiter Schritt ist von der Bildung einzelner derartiger Gruppen, die allem Anschein nach über das ganze in Frage kommende Kulturgebiet reichten, bis zu der Zerfaserung des ganzen Volkes, und in erster Linie der drei grossen arischen Kasten, in jene Mengen kleiner, meist lokal umgrenzter Komplexe? Was die Abkömmlinge gemischter Ehen anlangt, so beachte man noch, dass dieselben durch fortgesetzte Heiraten innerhalb eines der *varṇa*, welche der Mischung zu Grunde lagen, nach einer gewissen Zahl von Generationen die Rückkehr in jenen *varṇa* erlangten[2]): gewiss keine Hindeutung darauf, dass solche Mischlinge in einer besonders festen Gemeinschaft unter einander gestanden haben.

Und endlich die Vrātyas. Wenn Abkömmlinge der Brāhmaṇa-, Kṣatriya- oder Vaiśyakaste durch Vernachlässigung gewisser sakraler Pflichten die Kaste verlieren konnten: liegt in dem Vorhandensein ich möchte sagen eines solchen Detritus, welcher von jenen grossen Kasten zur Seite fällt, ein Moment, welches uns das Recht giebt, den Körper jener Kasten selbst uns in einer so total andern Weise als die Überlieferung indiciert, vorzustellen? Nichts natürlicher, als dass die realen Verhältnisse im Lauf der Zeit die alte Einfachheit jener Dreiteilung hier verwischten, dort so zu sagen am Rande des Bildes neue Gestaltungen zu dem alten Bestande hinzufügten — und neben der Wirklichkeit hat ohne Frage auch jene indische Theoretisierungssucht, die Senart so treffend schildert, hier ihr Teil gethan —: aber es ist etwas anderes, einzelne Ergänzungen des alten Bildes, welche sich den eigenen Zügen desselben naturgemäss anfügen, ja aus denselben hervorwachsen, an die ihnen gebührende Stelle setzen, und etwas anderes, dem ganzen Bilde eine neue, von der alten fundamental verschiedene innere Struktur beizulegen.

Übrigens hat speciell in Bezug auf den Brahmanenstand die gerade für diesen verhältnismässig ausgiebige Überlieferung die konkreten Materialien erhalten, welche für die Würdigung der grossen Senart'schen Umformung unserer Grundbegriffe den Massstab abgeben können. S. will der éinen Brahmanenkaste zahlreiche Brahmanenkasten substituieren. Nun, Überlieferungen, deren Authenticität man kaum bestreiten wird, lehren uns mit grösster Genauigkeit die Abteilungen kennen, in welche die Brahmanenkaste im Altertum in der That zerfiel. Sie informieren uns über das auf diesen Abteilungen beruhende System der Heiratsordnung, über den endogamen wie exogamen Kreis, der für die Heirat des Brahmanen

1) Vgl. Indische Studien X, 12 fg.
2) Gautama IV, 22 etc.

in Betracht kam. Der Brahmane heiratete innerhalb des Brahmanenstandes, aber ausserhalb seines *gotra* — es handelt sich um jene grossen Geschlechter der Atri, der Vasiṣṭha etc., die schon im Ṛgveda das Leben der Brahmanen beherrschten. Wo bleibt da Senarts Zerstückelung der grossen Stände in Mengen endogamer Kasten?

Dass die *varṇa* durch Schranken des *connubium*, durch Reinheitsvorschriften u. s. w. gegen einander abgegrenzt waren, wird, wer die hier einschlagenden ethnologischen Gesichtspunkte berücksichtigt, nur natürlich finden[1]). Nicht minder natürlich ist, dass auch der modernen Kaste eine Menge derartiger Ordnungen anhaften, teils gewiss als Erbteil jenes alten Kreises von Vorstellungen und Gebräuchen, teils vielleicht auch als von Aboriginern mitgebracht, unter denen Ordnungen ähnlichen Stils — wo auf der Erde finden sich solche nicht? — verbreitet gewesen sein werden. Aber will man darum in die alte Zeit das ganze Bild des modernen Kastengewirrs hineinverlegen, so kann ich das nur für eine Folgerung halten, die sich aus den Prämissen schlechterdings nicht ergiebt. Hören wir, wenn wir zwischen dem alten und gegenwärtigen Zustand der Dinge gewisse Berührungen konstatiert haben, darum doch nicht auf, auch die grossen Divergenzen zwischen Altem und Neuem gelten zu lassen: etwa wie wir nicht darauf verzichten würden dem religiösen Wesen des Veda sein vedisch altertümliches Aussehen zu wahren, auch wenn eine Menge frommer oder abergläubischer Gebräuche sich nachweisen lässt, welche die vedische Zeit mit dem heutigen Berar oder Bengalen gemein hat. Meines Erachtens braucht man die so reichhaltigen Zeugnisse, vor allem der Brāhmaṇatexte, nur frei von Voreingenommenheit anzusehn, um den überzeugendsten Eindruck zu empfangen, dass hier ohne Lug

1) Wird aber, möchte ich beiläufig fragen, die Ethnologie die Ansicht Senarts (S. 212) über die Herkunft dieser Schranken als wahrscheinlich anerkennen? Die Endogamie der indischen Kaste soll auf der „conception âryenne du mariage", auf der Opfergemeinschaft des „couple sacrificateur attaché à l'autel familial du foyer" beruhen. Ich glaube, dass, wer den Vorstellungskreis der Endogamie, wie es geschehen muss, in seiner ganzen Entfaltung verfolgt, bei ihm auf viel entlegenere, mit der Logik des Wilden aber nicht des Ariers zu bemessende Wurzeln geführt werden wird. Ähnlich divergiere ich von Senart (212) in Bezug auf das Verbot, mit Personen anderer Kaste zu essen, von Personen niederer Kaste bereitete Nahrung zu sich zu nehmen. Für ihn ist dies „une des bizarreries qui nous surprennent"; sie erklärt sich, meint er, aus der arischen Auffassung der Mahlgemeinschaft als der an den heiligen Heerd geknüpften Familiengemeinschaft. Er geht sogar so weit, die Unreinheit des Toten „sans doute en partie" darauf zurückzuführen, dass derselbe am Mahl und den Riten der Familie nicht mehr teilnehmen kann (S. 218). Ich kann auch hier nur wiederholen, dass meines Erachtens die Ethnologie auf eine ganz andere Beurteilung dieser Vorstellungen — für sie sind es keineswegs überraschende Absonderlichkeiten — führt und sie als der Entwickelung speciell arischer Familienordnungen weit voraufgehend erweist: worauf *in extenso* einzugehen hier natürlich nicht möglich ist.

und Trug, ohne hybride Vermischung disparater Elemente, ein unbefangenes Bild der Wirklichkeit gegeben ist, durchweht vom Hauch der Gefühle, welche jene Kreise erfüllten und bewegten — ein Bild, das, wenn auch natürlich nicht alle Elemente, so doch die grossen Grundlinien des wirklichen Sachverhaltes authentisch wiedergiebt.

Diese Grundlinien scheinen mir, kurz ausgedrückt, die folgenden zu sein.

Aus dem arischen Volk, dessen Abgrenzung gegenüber den Nichtariern noch immer lebhaft empfunden wird, hebt sich eine doppelte Aristokratie hervor, die eine charakterisiert durch den Besitz priesterlicher Zaubermacht, die andere durch den weltlichen Herrentums. An dritter Stelle die Masse der unadligen Arier. Dann ausserhalb der Ariergemeinschaft die nichtarischen Plebejer und Unfreien; endlich noch weiter draussen die von der Kultur unberührt gebliebenen wilden oder halbwilden Stämme. Selbstverständlich giebt es Vermischungen dieser Elemente; die hindern nicht, das jene grossen Kategorien als fundamental das sociale Leben beherrschend, auf Schritt und Tritt ihre Macht beweisend, gefühlt und erkannt werden. Sollen wir es nun nötig finden, hier allein von Ständen zu sprechen und das Wort Kaste vermeiden? Aber die auf der Geburt beruhende, ich möchte sagen animalische, durch menschliches Streben kaum überwindbare Bestimmtheit dieser Charaktere ist es eben, welche die Sprache durch das Wort Kaste auszudrücken gewohnt ist. Als es Śramaṇas zu geben angefangen hatte, bildeten diese nur einen Stand und keine Kaste; der Stand der Brahmanen, ein sociales Gebilde altertümlicheren Stils, war eine Kaste; der Brahmane mochte, wie das die ökonomische Notwendigkeit oft genug mit sich gebracht haben wird[1]), andere als priesterliche Thätigkeit betreiben, er mochte Ackersmann, Fleischer, Dieb werden: dann wurde er vielleicht verachtet, aber er blieb Brahmane[2]). Unterhalb jener grossen Kasteneinteilung stand die Gliederung der Gentes, der Familien, aber keine Kasten im Sinne der Kasten des heutigen Indien. —

1) Vgl. die Bemerkungen von Ibbetson in seiner ausgezeichneten Darstellung der Kasten des Penjab, Report of the Census of the Panjáb 1881, vol. I, 173. 174 fg.

2) Senart (123 fg.) sagt: „La caste brâhmanique poursuit ses destinées sous nos yeux. Dans quelles conditions? nous l'avons vu, non pas comme une caste véritable, mais comme une agglomération de castes innombrables.“ Und von den *kṣatriya* und *vaiśya*: „Nous n'y pouvons voir encore que des noms génériques, un cadre très vaste destiné à embrasser, à dissimuler un fractionnement réel infini.“ Von diesem „fractionnement infini“ mögen in der That schon frühzeitig wenigstens Anfänge vorhanden gewesen sein. Aber die betreffenden Bruchteile hiessen weder Kasten, noch waren sie es. Was da war, war eine gewiss rasch zunehmende Zersplitterung der Beschäftigung. Diese aber hinderte nicht, dass die alten, grossen Kasten (*varṇa, jāti*) als eine Naturverschiedenheit der Individuen ausdrückend im Bewusstsein lebendig blieben.

Ich glaube, dass sich eine weitere Reihe von Erwägungen dem bisher Ausgeführten hinzufügen lässt, die dessen Gewicht wohl zu verstärken geeignet sind.

„Ce n'est pas la théorie qui peut rendre compte des faits; ce sont les faits qui aident à voir la théorie sous son vrai jour", sagt Senart. Nun ist aber die Theorie von den Fakten, welche zu ihrer Aufklärung dienen sollen, durch Jahrtausende getrennt: ist es nötig zu sagen, welche Gefahren in einem solchen Falle der Interpretation drohen? Diese Gefahren müssen der Forschung die kategorische Pflicht auferlegen, den Sprung vom Altertum zur Jetztzeit nicht zu machen, ohne zuvörderst den näher dem Altertum benachbarten Reihen von Thatsachen die sorgfältigste Aufmerksamkeit zugewandt zu haben — Thatsachen, welche in der That ein erstes Anrecht darauf haben berücksichtigt zu werden, wenn es sich darum handelt die Theorie im Licht von Thatsachen zu deuten.

Ich habe schon oben (S. 268) ausgesprochen, dass mir die Angaben der Pāli-Litteratur und insonderheit der Jātakas, dieses „grossen Thesaurus der indischen Staats- und Privataltertümer" (Bühler) eine Beachtung für die vorliegenden Probleme zu verdienen scheinen, welche sie bei Senart nicht gefunden haben. Versuchen wir, unterstützt durch die vortreffliche Arbeit Ficks, für einige Hauptpunkte den Gewinn, der aus ihnen gezogen werden kann, zu formulieren.

An die Spitze mögen Äusserungen kanonischer Pālitexte gestellt werden, bei denen man darüber streiten können wird, ob sie nicht ihrerseits auch vielmehr dem Bereich der Theorien, als der Fakta zuzurechnen sind. Ich glaube doch, dass die enge Beziehung auf das wirkliche Leben ihnen klar genug anhaftet, und dass, was hier Theorie sein sollte, in jedem Fall der brahmanischen Theorie gegenüber so weit unabhängig ist, dass wir die betreffenden Zeugnisse als eine eigne, die andern kontrollierende Quelle zu benutzen durchaus berechtigt sein werden.

Es handelt sich (Suttavibhaṅga, Pācittiya II, 2; Vinaya Piṭaka vol. IV, p. 6 fg.) um das Verbot von Beschimpfung eines andern dadurch, dass man ihm niedrige oder ironischer Weise hohe Prädikate beilegt. Dies kann u. a. geschehen *jātiyā*, *gottena*, *kammena*, *sippena:* und es werden nun Hauptfälle niederer und hoher *jāti* etc. aufgeführt. Die niedere *jāti* wird erklärt als *caṇḍālajāti veṇajāti nesādajāti rathakārajāti pukkusajāti*, die hohe als *khattiyajāti brāhmaṇajāti.* Eine Andeutung, dass auch noch andere Fälle der *jāti* als niedrig oder hoch anzusehen sein könnten, wird nicht gegeben; die betreffenden Möglichkeiten werden offenbar als erschöpft angesehen, wodurch natürlich die Existenz mittlerer *jātiyo*, die zwischen den hohen und niederen liegen, nicht geleugnet werden kann. Von *gotta* werden verschiedene der bekannten brahmanischen *g.* genannt, teils als niedrig (z. B. das *Bhāradvājagottaṃ;* ein Bhāradvāja ist z. B. der greuliche Brahmane Jūjaka

in der Vessantara-Geschichte; vgl. Jāt. vol. VI, p. 532), teils als hoch (z. B. das *Gotamagottaṃ*, dem ja Buddha angehörte). Niedrige *kamma: koṭṭhakakammaṃ pupphachaḍḍakakammaṃ.* Hohe *kamma: kasi vāṇijjā gorakkhā.* Niedrige *sippa: naḷakārasippaṃ kumbhakārasippaṃ pesakārasippaṃ cammakārasippaṃ nahāpitasippaṃ.* Hohe *sippa: muddā gaṇanā lekhā*[1]). In Bezug auf *gotta, kamma, sippa* wird dann noch hinzugefügt, dass neben den angeführten Beispielen im übrigen für hoch oder niedrig zu gelten habe was *tesu tesu janapadesu* hoch angesehen oder verachtet sei.

Erscheint hier nun die *jāti* — nach S. ja das eigentliche Wort für Kaste in dem Sinn wie er die Kaste, der modernen Kaste ähnlich, versteht — irgendwie verschieden von den Kasten oder Ständen des alten brahmanischen Systems? Ich bekenne nichts entdecken zu können, was der Senart'schen Umformung des betreffenden Begriffs Recht gäbe. Man ist vermöge seiner *jāti* Brahmane oder Kṣatriya, oder man gehört vermöge seiner *jāti* zu den verachteten Bevölkerungen der Cāṇḍāla, Niṣāda etc.: Alles ganz entsprechend dem alten System in dem Sinn wie wir dieses von jeher zu verstehen gewohnt waren. Auch dass das Gewerbe des *rathakāra* sich als *jāti* konsolidiert oder mit einer bestimmten *jāti* associiert hat, entspricht anderweitig bekanntem (s. oben S. 277 fg.); *veṇa* (*vaiṇa*) steht mit dem *rathakāra* auch in der Dharmalitteratur — freilich nicht, soviel mir gegenwärtig ist, in der rituellen Litteratur des Veda — auf einer Linie[2]). Abgesehen aber von solchen Anfängen davon, dass einzelne Handwerke in der Form der *jāti* auftreten, wird das Gros der Handwerke unter die Kategorie des *sippa*, nicht der *jāti* subsumiert. Auch die Kaufleute repräsentieren keine *jāti* sondern ein *kamma*[3]). Wird nach engeren Abgrenzungen innerhalb der *jāti* der Brahmanen u. s. w. gefragt, so ist nicht von kleinen, etwa lokalen Kasten im Senart'schen Sinn die Rede, sondern das, wovon wir dann hören, sind die alten *gotra*.

Was nun diese Stelle des Suttavibhaṅga in theoretischer Form ausspricht, scheint mir durch die sonstigen Daten der Pālitexte, soweit ich sie für jetzt zu überblicken im stande bin, und insonderheit durch die von Fick so sorgfältig bearbeiteten Daten der Jātaka bestätigt zu werden. Wo Leute nach der *jāti* charakterisiert werden, sind sie eben Brahmanen oder Khattiyas oder Caṇḍālas u. dgl. mehr[4]), aber wir finden nicht jene unermessliche

---

1) Vgl. Mahāvagga I, 49 (Vinaya Piṭaka vol. I, p 77).

2) Vgl. über *rathakāra* und *veṇa* Fick 209 fg.

3) Der Unterschied von *kamma* und *sippa* scheint mir der zu sein, dass jenes eine selbständige, allein den eignen Nutzen verfolgende Lebensführung darstellt, dieses dagegen ein in der Regel auf gewissen Handfertigkeiten beruhendes Arbeiten für andre.

4) Mischkasten, wie sie in der brahmanischen Gesetzlitteratur eine so grosse Rolle spielen, scheinen den Pālitexten unbekannt. Stammt von den Eltern der eine aus der Brahmanen-, der andre aus der Khattiyakaste, so

Mannigfaltigkeit der *jāti*, wie sie dem heutigen Kastenwesen eigentümlich ist. Oft lesen wir [1]), dass es vier Arten von Versammlungen giebt: Versammlungen von Khattiyas, von Brahmanen, von Gahapatis, von Samaṇas — also die alten drei oberen Kasten [2]) und neben ihnen der neue Stand der von der Kaste losgelösten Asketen. Ähnlich wird oft gesagt [3]), dass es vier Arten von *kula* giebt: *kula* der *khattiya*, *brāhmaṇa*, *vessa*, *sudda*, oder es werden drei Arten ansehnlicher *kula* unterschieden [4]), die *kula* der *khattiya*, der *brāhmaṇa*, der *gahapati* [5]). Überall zeigt sich, dass das alte Fachwerk im Zeitalter der Pālitexte keineswegs aufgehört hat das reale Leben zu beherrschen, seine Verhältnisse adäquat auszudrücken. Wo die Jātaka-Geschichten auf Fragen von Reinheit und Verunreinigung hinauslaufen, handelt es sich um die alten Kategorien wie *khattiya*, *brāhmaṇa* (resp. *udiccabrāhmaṇa*, s. sogleich), *caṇḍāla* [6]). „Ein Zerfallen der Brahmanenkaste in verschiedene Unterkasten", sagt Fick zutreffend (S. 125 A. 1), „ein Sichvereinigen der aus ihrer Kaste Ausgestossenen zu neuen Kasten, wie es im heutigen Indien besteht, ist, glaube ich, für die ältere buddhistische Periode nicht anzunehmen, da wir nirgends in den Pālitexten eine Spur davon finden". Dass an einen engeren kastenartigen Verband von lokalem Wesen innerhalb der Brahmanenkaste zu denken wäre, wenn von *udiccabrāhmaṇa* die Rede ist [7]), haben wir keinen Grund anzunehmen; in dem Wort wird nicht mehr liegen, als dass die Brahmanenfamilien, die aus dem Nordwesten stammten, sich — wie bekannte historische Verhältnisse das leicht erklären — für besonders vornehm hielten.

Was speciell die Kasten der *khattiya*, *vessa*, *sudda* anlangt, so glaube ich, dass Fick (S. 55. 163. 202) sich in Bezug auf deren reale Geltung für die Zeit, von welcher die Pālitexte Nachricht geben, allzu skeptisch verhält [8]). Ich bekenne nicht einzusehen, warum nicht, wenn man zugiebt, dass die Familien der

---

handelt es sich nur darum, ob dem Kind Brahmanen- oder Khattiyaqualität zuzuerkennen ist, worüber die Meinungen verschieden gewesen zu sein scheinen; von der Aufstellung eigner Kategorien aber für Kinder aus solchen Ehen kann ich nichts entdecken. Vgl. Assalāyanasutta p. 15 (Pischel); Fick S. 35 fg., 57 fg.

1) Z. B. Mahāparinibbānasutta p. 11 (Childers), Mahāvagga VI, 28, 4 etc.

2) Auf das Wesen des Terminus *gahapati* kommen wir zurück.

3) Z. B. Suttavibhaṅga, Saṃghādisesa XIII, 2.

4) Cullavagga VI, 6, 2.

5) Mit Unrecht liest Fick (S. 22 A. 4) aus solchen Stellen heraus, dass *kula* dort „Kaste" bedeute. Es bedeutet wie überall „Familie", und jene Stellen reden davon, dass der Gattungsbegriff Familie sich in Artbegriffe wie Brahmanenfamilie u. s. w. zerlegt.

6) Fick 26 fgg. Vgl. Jāt. vol. VI, p. 422: *evarūpo pi nāma khattiyo caṇḍāliyā saddhiṃ vāsaṃ kappesi.*

7) Bühler bei Jolly ZDMG. 50, 515. Vgl. Fick 138 fg.

8) Vgl. über die Rolle der *vaiśya* und *śūdra* in der Sanskritlitteratur die analogen Auffassungen von Growse bei Schlagintweit ZDMG. 33, 554, und L. von Schroeder, Indiens Litteratur und Kultur 419.

Gautama, der Bhāradvāja etc. sich als durchdrungen von der mystischen Potenz des *brahman* zu der Kaste der Brahmanen zusammenschlossen, genau ebensogut, entsprechend der vollkommen gleichartigen Ausdrucksweise der Texte, es gelten gelassen werden kann und muss, dass Familien wie die der Sakya, der Licchavi, der Buli, der Koliya, der Malla, welche alle die Potenz des Kṣatra-Adels in sich fühlten, welche alle sagten „*mayam pi khattiyā*"[1]), einer Kaste der Khattiya zuzurechnen sind — einer Kaste, deren Angehörige, wenn sie einander zu verstehen gegeben hatten: „ich bin ein Khattiya" — „auch ich bin ein Khattiya"[2]), sich als Personen von gleichartiger Natur erkannten und anerkannten.

Eher könnte man über die Realität einer Kaste der *vessa* in der buddhistischen Zeit Bedenken haben. Wendungen, denen ähnlich, welche in den Brāhmaṇatexten so häufig sind, etwa über das Verhältnis der *kṣatriya* und der *vaiśya* als der Unterdrücker und der Unterdrückten, finden sich in den Pālitexten nicht. Auch dürfte es nicht leicht und mindestens nicht oft vorkommen, dass irgend eine Persönlichkeit, welche in einer Erzählung handelnd auftritt, als *vessa* bezeichnet würde, wie die Benennung *brāhmaṇa* zu zahllosen Malen in der That erscheint. So ist ein gewisses Zurücktreten dieses Begriffs nicht zu verkennen. Die Ursachen dieser Erscheinung liegen, meine ich, klar zu Tage. In der ṛgvedischen Zeit bildeten die *vaiśya* eine Einheit, die, so weit umfassend sie sein mochte, doch darum nicht minder eine wirkliche, fühlbare Einheit war: die Gesamtheit der nicht durch geistlichen oder weltlichen Adel, durch das Innewohnen der Potenzen des *brahma* oder des *kṣatra* über das allgemeine Niveau erhobenen Arier, wir können sagen die Gesamtheit der Ackerbau und Viehzucht treibenden arischen Bauern. In der buddhistischen Zeit hatte der Fortschritt der Kultur die alte Einheit zersetzt. Den Mittelpunkt des Lebens bildeten jetzt grosse Städte. In Städten oder vor den Thoren der Städte liegt zum grossen, vielleicht zum grössten Teil der Schauplatz der Vorgänge, von denen die buddhistischen Texte erzählen. In diesen Städten hatte sich ein reicher, hochangesehener Kaufmannsstand entwickelt[3]). Sie waren der Sitz weit fortgeschrittener, mannigfaltig verzweigter Handwerksthätigkeit, und es wird für wahrscheinlich gelten dürfen, dass die Macht der Verhältnisse auch Massen von Personen arischer Herkunft in das Handwerk, einst wohl der Regel nach ein Erwerbsgebiet der

---

1) Mahāparinibbāna Sutta p. 68 fg.

2) Siehe die Erzählung bei **Fick** S. 26. Man sollte die buddhistischen Materialien nicht vergessen, wenn man den Satz würdigen will, den Senart (S. 24) — allerdings in Bezug auf die Litteratur der sanskritischen Rechtsbücher — aufstellt: „Quant aux kṣatriyas . . . c'est à peine si leur nom même a survécu dans quelques traces; elles sont aussi suspectes que rares".

3) Ich werde mich so ausdrücken dürfen, ohne das Missverständniss befürchten zu müssen, als wolle ich leugnen, dass es in ṛgvedischer Zeit Kaufleute gegeben habe.

Śūdras, hineingedrängt hatte[1]). Unter solchen Umständen mussten manche der Kategorien, welche das Leben der alten Zeit beherrscht hatten, den veränderten Realitäten des neuen Zeitalters gegenüber abblassen[2]). Dass da, wo geistliche oder weltliche Adelsprätentionen ins Spiel kamen, bei den Brahmanen und Kṣatriyas, die alten Anschauungen sich mit andrer Zähigkeit behaupteten als in der Sphäre des bürgerlichen Lebens, ist natürlich. In dieser Sphäre aber mussten Gilden oder Zünfte der Kaufleute, der Handwerker, wie sie im abendländischen Mittelalter im Zusammenhang mit dem Aufblühen städtischen Lebens zu so hoher Bedeutung gelangten, ähnlich auch in Indien als ein adäquater Ausdruck der Wirklichkeit und ihrer Interessen vor Begriffen wie denen der *vaiśya* oder der *śūdra* in den Vordergrund treten[3]). Übrigens werden wir zu der Behauptung berechtigt sein, dass die letztgenannten Begriffe, wenn auch vielfach hinter andern zurücktretend, doch keineswegs aufgehört hatten zu existieren. Der Kaufmann wurde natürlich in erster Linie als Kaufmann bezeichnet, aber die Unterscheidung, welche man zwischen dem *vessakulaṃ* und dem *suddakulaṃ* machte, lässt doch annehmen, dass darum das Bewusstsein nicht erloschen war, dass dieser Kaufmann ein *vessa*, jener Handwerker etwa ein *sudda* war[4]). Und die erhebliche Rolle, welche die Bezeichnung *gahapati* in den Pālitexten spielt, erlaubt den Schluss, dass es sich hier doch noch um Lebendigeres handelte, als um eine blosse, dem Erlöschen nahe Erinnerung: ich glaube in der That, dass wir die *gahapatikula* der Pālitexte als ein Synonymum von *vessakula* verstehen dürfen[5]).

---

1) Als das Normale galt dies doch auch in buddhistischer Zeit nicht; ein Anflug von Untergeordnetheit haftete dem Handwerk immer an. Vgl. die oben S. 282 mitgetheilte Stelle des Suttavibhaṅga sowie die Äusserungen des Majjhima Nikāya (vol. I, p. 85 ed. Trenckner) über die *sippaṭṭhāna*, welche sich für den *kulaputta* schicken. Dazu nehme man die Äusserungen des Dasabrāhmaṇajātaka (s. Fick 142) über die Brahmanen, welche Ackerbau und Handel treiben, Ziegen und Schafe halten; sie gleichen den *ambaṭṭha* und *vessa*: für die *vessa* war also immer noch Ackerbau, Viehzucht, Handel, nicht aber Handwerk charakteristisch (noch vom heutigen Banya [Kaufmann] sagt Ibbetson a. a. O. 291: „he is generally admitted to be of pure vaiśya descent"). — Als befremdend möge erwähnt werden, dass der Jāt. I, p. 80 auftretende *kumbhakāra* den *gotta*-Namen *Bhaggava* führt.

2) Sehr deutlich spricht sich das in einigen interessanten Versen des Bhūridattajātaka aus, Jāt. vol. VI, p. 208, Vers 151. 153.

3) Übrigens werden wir es, meine ich, auch auf dem Gebiet des geistlichen Standes hiermit wenigstens von ferne vergleichen dürfen, dass neben, teilweise vielleicht vor dem geistlichen Stande des alten Stils, wenn ich diesen Ausdruck brauchen darf, neben der von ihrem alten Wesen zurückweichenden Brahmanenkaste, der geistliche Stand neuen Stils, den Anschauungen des neuen Zeitalters entsprechend, in den Vordergrund trat, die Sekten der Śramaṇas.

4) Ich weise hier beiläufig auf die *vessānaṃ vīthi* hin, von welcher Jāt. vol. VI, p. 485 die Rede ist. Vgl. auch das. p. 418, Vers 1477, sowie p. 142, Vers 636: *rathakārakulesu vā pukkusakulesu vā vesesu vā*.

5) Die häufige Nebeneinanderstellung der drei Kategorien von *khattiya*,

Wir haben in den letzten Bemerkungen schon die Stellung der Pālitexte zu dem Begriff des *sudda* gestreift. Auch hier leugnet Fick (S. 202) die reale Existenz einer Kaste. Und gewiss ist es richtig, dass unendlich verschiedenartige Elemente unter jener Bezeichnung zusammengefasst worden sind, bei denen es sich allein darum handelte, ihre Stellung unterhalb der drei oberen Kasten zu konstatieren, deren eignes positives Wesen aber aufzufassen man kein Interesse hatte und keinen Versuch machte. Ich möchte dies doch nicht dahin ausdrücken, dass der Begriff der *sudda* nur theoretischen Erörterungen angehört habe. Gleichviel was die als *sudda* Bezeichneten in Wahrheit gewesen sind: dem lebendigen, allgemeinen Bewusstsein, wie es sich in den Pālitexten spiegelt[1]), erschienen die *sudda*, meine ich, als eine Kategorie von Menschen, die wenigstens unter einem bestimmten Gesichtspunkt angesehen gleichartig, durch Gemeinsamkeit ihrer Natur geeinigt waren. Das Ambaṭṭhasutta (Dīgha Nikāya) vergleicht den Brahmanen, welcher die Lieder der alten *ṛṣi* nachbetet, einem *suddo vā suddadāso vā*, der sich an den Platz stellt, von welchem aus ein König gesprochen hat, und dieselben Worte redet und sich dann selbst ein König dünkt: ein deutlicher Beweis, meine ich, dass der Begriff des *sudda* nicht nur im theoretischen Fachwerk seine Existenz hatte, dass er aus dem täglichen Leben nicht verschwunden war, dass man zu sagen gewohnt war: N. N. ist ein *sudda*[2]).

Wenn wir nun doch nicht bestreiten dürfen, dass die Begriffe *vaiśya* und *śūdra* in der buddhistischen Zeit einen wesentlichen Teil ihrer alten Bedeutung eingebüsst hatten, so lassen die Pālitexte uns, wie ich meine, gelegentlich auch einen Blick auf die

---

brāhmaṇa, *gahapati* zeigt, dass wir die *gahapati* als eine von den beiden oberen Kasten verschiedene, aber ihnen gleichartige Kategorie aufzufassen haben. Die ansehnliche gentilicische Position andrerseits, die den *gahapati* zugewiesen wird (Fick 164), scheint es auszuschliessen, dass *sudda* ihnen zugerechnet wurden. Eine Ausdrucksweise wie die der von Fick (a. a. O.) citirten Jātakastelle (II, 241) möchte ich nicht für hinreichend halten um eine Unterscheidung zwischen *vessa* und *gahapati* zu begründen. Dasselbe gilt von Jāt. I, 152 (Fick 165): wenn dort gesagt wird, dass man Recht thun soll gegenüber Brahmanen und Gahapatis, gegenüber den *negama* und *jānapada*, so wird offenbar nicht gefolgert werden dürfen, dass die *negama* und die *jānapada* neben den *gahapati* standen.

1) Natürlich nicht dem kritischen Bewusstsein, wie es in dem buddhistischen Mönchsorden selbst lebte, das die wesentliche Gleichheit aller Menschen behauptete (vgl. etwa das Assalāyanasutta) — welches Bewusstsein übrigens der Konsequenz bisweilen sehr ermangelte: so, wenn der Satz aufgestellt wurde, dass ein Buddha nur aus einer Brahmanen- oder Kṣatriyafamilie stammen kann.

2) Hier weise ich auch auf das Gleichnis von dem Mann hin, der, von einem Pfeil getroffen, statt sich von dem Arzt behandeln zu lassen, vor allem fragt, wer der gewesen ist, der ihn getroffen hat, ob ein *khattiya* oder ein Brahmane oder ein *vessa* oder ein *sudda* (Majjhima Nikāya vol. I, p. 429): meines Erachtens auch ein hinlänglicher Beweis dafür, dass man im täglichen Leben nicht aufgehört hatte sich darum zu kümmern ob jemand ein *vessa*, ein *sudda* war.

neu sich bildenden Organismen thun, welche jene zurückdrängten und sich an ihre Stelle schoben. Ich meine, dass wir hier ein Stück der Vorgeschichte des modernen Kastenwesens vor uns sehen, indem wir Bildungen, welche später zu Kasten zu werden prädestiniert sind, hier noch in einem Stadium antreffen, welches jener Entwicklung evidentermassen vorangeht.

Eine Stelle in dem Beichtformular des buddhistischen Nonnenordens — also in einem der ältesten Texte der Pālilitteratur —, zählt die Instanzen, insonderheit die Korporationen, denen eine Art obrigkeitlicher Hoheit zukommt, auf. Man soll keiner *corī* die Nonnenweihe erteilen ohne die Autorisation der betreffenden Instanz: *anapaloketvā*, heisst es, *rājānaṃ vā saṃghaṃ vā gaṇaṃ vā pūgaṃ vā seṇiṃ vā* [1]). Der alte Kommentar [2]) bemerkt hierzu: *rājā nāma, yattha rājā anusāsati rājā apaloketabbo, saṃgho nāma bhikkhunīsaṃgho vuccati, bhikkhunīsaṃgho apaloketabbo. gaṇo nāma* (dann ebenso *pūgo nama, seṇi nāma*), *yattha gaṇo* (*pūgo, seṇi*) *anusāsati gaṇo* (*pūgo, seṇi*) *apaloketabbo.* Man sieht, dass von Kastenverbänden (*jāti*) in dieser Aufzählung nicht die Rede ist. Wohl aber treffen wir hier Verbände, denen allem Anschein nach die Tendenz innewohnte, sich zu Kasten im modernen Sinn zu entwickeln, nämlich die *seṇi* [3]). Die Ueberlieferung [4]) definiert *śreṇi* als Genossenschaft von Leuten gleicher oder auch verschiedener *jāti*, die das nämliche Gewerbe treiben. So erwähnt die Rechtslitteratur beispielsweise śreṇis von Pferdehändlern, Betelverkäufern, Webern, Schuhmachern [5]). Auch die Inschriften liefern Materialien; nicht ganz spärliche diejenigen der buddhistischen Höhlentempel von Nāsik, Junnar etc., wo wir eine *dhaññikaseṇi*, eine *tilapiṣakaśreṇi* u. a. mehr finden (siehe Archaeol. Survey of Western India IV, p. 94. 96 fg. 102. 104). Auch eine Inschrift von Gwalior (saṃvat 933) erwähnt eine *śreṇi* der Ölmüller (*tailika*) sowie eine solche der Gärtner (*mālika*) [6]), welche letztere auch in einer aus Somanātha in Soraṭh stammenden Inschrift aus saṃvat 1343 erscheint [7]), u. s. w. Das Epos lässt keinen Zweifel daran, dass den *śreṇi* erhebliche politische Bedeutung zukam [8]). Wir

---

1) Bhikkhunī Pātimokkha, Saṃghādisesa 2. Vinaya Piṭaka vol. IV, p. 226.

2) Siehe Vinaya Piṭaka vol. I, p. XX fg.

3) *pūga* scheint hier nicht in Betracht zu kommen: nach der von Jolly ZDMG. 50, 518 A. 2 angeführten Definition des Vīramitrodaya ist der *pūga* eine Vereinigung *bhinnajātīnāṃ bhinnavṛttīnāṃ ekasthānavāsināṃ grāmanagarādisthānām.* Aus dem Vinayapiṭaka vergleiche man etwa Cullavagga VIII, 4, 1; Nissaggiya 30, 1; Pācittiya 33, 5, 2; 82, 1; Bhikkhunī-Nissaggiya 8, 1. Vgl. auch Foy, Königliche Gewalt S. 15 A. 1.

4) Siehe Jolly a. a. O. 518.

5) Jolly, Recht und Sitte 136.

6) Epigraphia Indica vol. I, p. 160. Vgl. die Innung der *malakāra*, deren *jeṭṭhaka* Jāt. III, p. 405 erwähnt wird.

7) Epigr. Ind. I, p. 285.

8) Hopkins, Ruling caste 81 fg.

wissen aus der Gesetzlitteratur, dass sie ihre eignen Ordnungen und eine gewisse eigne Gerichtsbarkeit hatten[1]). Ihre Vorsteher oder Ältesten werden in den Jātakas[2]) und anderwärts erwähnt. Von jemandem, der eine grosse Volksversammlung zusammenruft, wird gesagt *sabbā seṇiyo sannipātetvā*[3]). Durchaus klar aber ist, dass für die Zeit, deren Bild die Jātakas ergeben, ihre Auffassung als Kasten ausgeschlossen ist. *seṇi* ist eben nicht *vaṇṇa* oder *jāti*; die Professionen, in denen die Einheit des *seṇi* liegt, fallen, wie uns der Suttavibhaṅga gezeigt hat, unter die Kategorie des *sippaṃ*, vielleicht auch des *kammaṃ*, nicht aber unter die der *jāti*. Andrerseits indessen liegen gewichtige Momente, durch welche sich die *seṇi* der Kastennatur annäherten, nicht minder klar zutage. Die Erblichkeit der Profession ist zwar kein unverbrüchliches Gesetz[4]), aber doch faktisch die sehr mächtige Regel[5]). Ohne Zweifel führte die Verschiedenartigkeit, der grössere oder geringere Grad der Verunreinigungen, welche mit den einzelnen Berufen durch die Natur der Sache verknüpft waren, eine mit Verachtung verbundene Zurückhaltung, ja Abschliessung zwischen denselben herbei; die häufige lokale Abgesondertheit der einzelnen Professionen in bestimmten Strassen oder eignen Dörfern[6]) — vielleicht ganz oder teilweise eine Konsequenz jener Verunreinigungen — musste dazu beitragen, die Schranken zwischen ihnen zu erhöhen. War nun einmal von alters her Denken und Leben der Nation gewöhnt an den Begriff der Kaste als einer Naturverschiedenheit der Geburt, verbunden — wenn auch nicht unlöslich und nicht ausnahmslos — mit Verschiedenheit der Thätigkeit, mit Restriktionen, wie die Furcht vor Verunreinigung im Verkehr mit Personen niedrigerer Geburt sie mit sich brachte: war es da nicht vollkommen natürlich, dass aus jenen Gilden oder Zünften mehr und mehr kastenähnliche Gebilde und endlich wirkliche Kasten erwuchsen?[7]) Wir lernten

---

1) Fick 172; Jolly, Recht und Sitte 136; Foy, Königliche Gewalt 14.

2) Fick 182.

3) Dhammap. Aṭṭh. p. 239.

4) Man erinnere sich an die Eltern, welche überlegen, ob sie ihren Sohn *lekhā*, *gaṇanā* oder *rūpa* lernen lassen sollen, Mahāvagga I, 49.

5) Fick 179.

6) Fick 180 fg.

7) Ein lehrreiches Beispiel dafür, wie in der Atmosphäre Indiens Gliederungen ganz andrer Art leicht die Tendenz entwickeln, sich Organismen von der Form der Kaste anzuähnlichen, liegt in dem Faktum, dass heutzutage zwischen den Brahmanen der verschiedenen vedischen Schulen, wie den Rigvedīs, Mādhyandins, Āpastambs etc. kein Connubium oder wenigstens keine Commensalität besteht. Jolly ZDMG. 50, 515. — Senart, welcher Kasten und Gilden erheblich weiter, als ich es thue, auseinanderrücken zu müssen glaubt, betrachtet gegenüber der das ganze sociale Dasein erfassenden und beherrschenden Kaste die Gilde als „circonscrite dans son action aux fonctions économiques dont les nécessités ou l'intérêt l'ont créée" (S. 196). Darf der Analogie der Gilden des abendländischen Mittelalters, auf welche S. selbst sich beruft, Geltung beigelegt werden, so würde diese, weit entfernt davon, jene

aus einem Jātaka und aus Inschriften Gilden der *mālika* kennen: heutzutage giebt es eine Kaste der Māli[1]. Besonders deutlich liegt der Übergang von dem einen Entwicklungsstadium zum andern am Tage, wenn sich beobachten lässt, wie dem, was an dem einen Ort eine Gilde ist, am andern Ort eine Kaste entspricht[2]. So, meine ich, bleibt kein Zweifel übrig — und ich befinde mich hier vollständig in Übereinstimmung mit Fick[3], der mir in dieser Schlussfolgerung vorangegangen ist —: die Gilden, welche die Pālilitteratur uns in solcher Blüte zeigt, sind die Vorgängerinnen eines wesentlichen Teils der heutigen Kasten, und eben indem wir dieses Vorstadium der letzteren in der buddhistischen Litteratur vor uns sehen, überzeugen wir uns von neuem davon, dass es unberechtigt ist, jene selbst in das Zeitalter der betreffenden Texte zurückzuverlegen.

Wenn ich in diesen Bemerkungen mich durch den Anlass, welchen die zu besprechenden Quellenmaterialien darboten, dazu habe führen lassen, auf die Entstehung der modernen Kaste wenigstens von einer bestimmten Seite her einen gelegentlichen Blick zu thun, so darf ich doch eine umfassendere Behandlung des betreffenden Problems, die offenbar sehr viele verschiedene Richtungen zu verfolgen haben würde[4], hier nicht versuchen. Es würde dazu eine Durchforschung von Quellen in geradezu unabsehbaren Dimensionen gehören, welche uns befähigen müssten die weiten Fernen zwischen Altertum und Gegenwart zu überbrücken, so weit sie eben überbrückt werden können.

Senart (175) schreibt die Schuld an den Irrtümern, welche er in der herkömmlichen Auffassung der altindischen Kaste zu finden meint, der Leichtgläubigkeit der école philologique zu, welche sich widerstandslos von der brahmanischen Theorie habe fortreissen, den unbefangenen Anblick der Realität sich habe zudecken lassen. Ich bin der Letzte, das Bild des Altertums, wie es in den Studierzimmern der allein mit den alten Texten arbeitenden Philologen aufgestellt worden ist, für das Höchste und Einzige zu erklären, was die Forschung erreichen kann. Aber es wäre tief zu bedauern, wenn unter den an der Erforschung Indiens Interessierten gewisse Engheiten und Einseitigkeiten von Philologen zur Diskreditierung der philologischen Methode überhaupt ausgenutzt

---

Begrenzung auf die rein ökonomischen Interessen wahrscheinlich zu machen, in der That vielmehr auf das Entschiedenste gegen eine solche sprechen.

1) Nesfield, Brief view of the caste system § 33.

2) Ebendaselbst § 158. Es sei auch darauf aufmerksam gemacht, dass (nach L. von Schroeder, Indiens Litteratur und Kultur 425) Sonnerat die Kasten direkt mit Gilden verwechseln konnte.

3) S. 179, 183, 214 fg.

4) Neben den Kasten des *śreṇi*-Charakters würden dabei evidentermassen die „ethnischen Kasten" (Fick 208) besonders eingehender Betrachtung zu unterwerfen sein.

würden — sicher nicht nach den Intentionen Senarts: aber die Gefahr, dass sein Buch thatsächlich in diesem Sinn verwertet werden wird, kann nicht übersehen werden. Die richtig verstandene philologische Methode legt ihren Befolgern keine blinde Gläubigkeit gegenüber den Quellen auf und hindert sie auch nicht, für das Verständnis dieser Quellen und der Vergangenheit, von welcher sie zeugen, durch die Beobachtung der lebendigen Gegenwart sich den Blick zu schärfen. Woran die philologische Methode in der That hindern soll, ist die allzu rasche, allzu uneingeschränkte Projicierung des Bildes dieser Gegenwart in die Vergangenheit, das Hinwegsehen über alles das, oder das Nichachten alles dessen, worin die Quellen eine von jenem Bilde verschiedene Konfiguration der alten Institutionen überzeugend verbürgen. Giebt es nicht in den Untersuchungen Senarts Punkte, an denen man wünschen möchte, dass der ausgezeichnete Forscher den Zusammenhang mit der „école philologique“ entschiedener gewahrt hätte?

Beiträge zur Kenntnis der lebenden arabischen Sprache in Aegypten.

Von

Karl Vollers.

II. Ueber Lehnwörter. Fremdes und Eigenes.

(Vgl. diese Zeitschrift, Bd. L (1896), S. 607 ff.)

VII. Semitische Entlehnungen.

Für das Aramäische kann ich mich natürlich auf eine kleine Nachlese zu Fraenkels Werk beschränken [1]).

1 اتّون *attûn*, schon früh *atûn*, Ofen, besonders Hochofen, wird von Fraenkel (26) vermutungsweise aus Persien hergeleitet. Ich halte es für echt semitisch (aramäisch), indem ich es als eine Abschwächung von עתון „Raucher", betrachte [2]), vgl. assyr. *utûnu*, *atûnu*. 2 بِرنسا „Menschen" wird von Ḥafâgî (39, 19) richtig als als syr. *barnâšâ* erklärt. 3 Über جسر Brücke; in Ägypten: Damm, Deich, vgl. Bd. 50, 622. 4 Die Bedeutung von جملون *gam(al)ôn* [3]), Satteldach, daher auch Basilika, hat eine hübsche Parallele in dem im Sûdân üblichen Ausdruck ظهر الثور *ḍahr et-tôr*, Ochsenrücken [4]). 5 حارة = *ḥêra*, *ḥâra*, Stadtviertel, auch Halle, Loggia [5]). 6 خروف, خاروف Lamm; Schafbock, giebt sich durch das Schwanken der Form als Entlehnung aus חורפא zu erkennen. 7) روم *rûm*, Höhe einer Schicht Steine beim Hausbau, ist wie der Ausdruck مدماك

1) Die aram. Fremdwörter im Arabischen, Leiden 1886, 8⁰.

2) עתון* = hebr. עשן = عثن, aus חן(ע) wurde חנן.

3) Fraenkel 26; de Goeje, Bibl. Geogr. Arab. IV, 208.

4) G. Schweinfurth, Im Herzen von Afrika (1878), S. 416.

5) Als ich Zeitschr. 1888, 315 schrieb, war mir G. Hoffmanns Bemerkung ib. 1878, 753 leider unbekannt.

mudmâk, Schicht, wohl aramäisch. 8 زبون *zabûn*, Käufer, Kunde = זבונא. 9 زبيل; Korb, erkläre ich als „Trage" aus aram. סבל. Dass *sebîlâ* zu *sbîl*, *zbîl* wurde, kann nicht befremden. Die sekundäre Doppelung von *zebbîl*, woraus wieder *zenbîl*, hat zahlreiche Analogien[1]). 10 Die Erklärung von سنبكى Huf, aus aram. סובך Wade (Levy); Knöchel (Buxtorf) hat viel für sich[2]). 11 Ob شُبّاك Gitterfenster, lediglich auf Grund des Lautgesetzes als echt arabisch angesehen werden darf, wie Fraenkel (13 Anm. 2) meint, möchte ich bezweifeln. Die Nominalform ist sehr auffällig. Der Wechsel von *s* in *š* und umgekehrt, ist bei Entlehnungen häufig (Zeitschr. 1896, 614). 12 Das auf arabischem Gebiet unklare شحذ, vulgär *šaḥad*, *šaḥat*, betteln[3]), würde sich aus ܫܘܚܕܐ Gabe, gut erklären; also: um eine Gabe bitten, wie tunesisch *žedded*, um einen *žedîd* bitten. 13 شطح umherstreifen und 14 شطف spülen, fortreissen, entsprechen aram. שטח ausbreiten und שטף schwemmen. 15 شعوذ zaubern, erklärt sich aus שעבד *šaʿbed*, wenn wir dies auf die Unterwerfung böser Geister beziehen, vgl. ܫܘܥܒܕܐ Zauber, und die ἐξουσία πνευμάτων ἀκαθάρτων, Matth. X, 1. 16 *maškûf*[4]), Name eines Tigris-Fahrzeugs, geht wohl auf אושכפא Schuster zurück, insofern das Nähen des Binsenbootes der Schusterthätigkeit gleicht. 17 شوطة Pest, Epidemie, erinnert an שוטא Zuchtrute. 18 صَبر Geduld, könnte aus syr. ܣܘܟܝܐ Erwartung, Hoffnung entstanden sein[5]). 19 صُلح Waffenruhe, scheint mir von aram. סלח vergeben, beeinflusst zu sein. 20) طَبّ, طبيب, طبائب scheinen mir auf ܛܒܐ zurückzugehn, im Sinne von „Kunde" oder von „Besprechungsformel"[6]). 21 طرش harthörig = טרש hart. 22 فجل *figl*, Rettig, aus

1) Fraenkel 78. Ob tigre *sanbîl* (Munzinger 21) altertümlich ist, wage ich nicht zu sagen.

2) Sachau zu Gawâliḳi S. 39.

3) Vgl. Ḫafâgî 133, 7 ff. Der dort angeführte ذيل zum „Abû Manṣûr" bezieht sich vielleicht auf al Bišbîšî. شحث betrachte ich als falsche Analogieform der Schriftsprache.

4) Denis de Rivoyre, Bagdad S. 2. 122 f.

5) Vgl. omanisch und sonst *ṣabr* (*ṣabor*) Borg. (Reinhardt § 162).

6) Vgl. Fraenkel 260. Dozy, Suppl. II, 19 b; ZA IX, 178.

פרגלא[1]). 23 كفر *kavr* = aram. קבר, pl. كفور *kuvûr*[2]). 24 مسكى Schlauch = משכא Fell[3]). 25 Was مسطبة, مصطبة *mastaba*, *maṣṭaba*, Klotz, Block, Ambos; Estrade, Bank, angeht, so steht im Grunde nur fest, dass es zunächst aus dem Aramäischen stammt. Mit Fraenkel (21) zweifle ich an der von Fleischer als sicher angenommenen Ableitung von *στιβάς*; eher möchte ich an *στύπος*, Klotz, denken. Im übrigen bringe ich nur einige nicht unwesentliche Punkte bezüglich der Geschichte des Ausdrucks in Erinnerung: *a*) das Wort wird ausdrücklich als babylonisch bezeichnet, vgl. ساباط (Zeitschr. 1896, 631)[4]); *b*) der *m*-Vorschlag hat seine Analogien in مقليد = اقليد Schlüssel und מלטמיא = *λατομεῖον*, Steinbruch; *c*) es wäre ein Irrtum zu glauben, dass der z. B. von Fraenkel nach Pietschmann für die Bedeutung angeführte Gebrauch des Wortes in der ägyptischen Altertumskunde alt und volkstümlich wäre. Die Arbeiter Mariette's bezeichneten eine Art Gräber so, weil sie der Mastaba des ägyptischen Hauses ähnlich waren; die Prägung des Wortes als archäologischer Kunstausdruck gehört ausschliesslich der europäischen Ägyptologie an. 26 مجّانا *maggânan*, umsonst = מַגָּן, auch samaritanisch. 27 ملّة Bekenntnis, Sekte, ist wohl aus מלה Wort, Formel entstanden. 28 منجّد *meneggid*, Tapezierer, Wollkrämpler, erklärt sich am besten aus aram. נגד ziehen, streichen. 29 Die Ortschaft نفيشة Nefiša, am Eingange des Wadi Temêlât, könnte an aram. נפישא Erholung, erinnern und ein Überbleibsel des alten Karawanenverkehrs der Nabatäer u. a. mit dem Nilthal sein. 30 زبانية Höllenrichter, könnte aus assyr. *zibânîtu* Wage, sich entwickelt haben. 31 Vom äthiopischen Einfluss[5]) zeugen: افواه pl. افاويه Gewürze = *afau*[6]); جبت = *gebt*, Idol; حوّارى Apostel; زبور = *mazmûr*, Psalmen[7]); مشكاة Nische;

1) Gawâl. ٤٤ und 49, vgl. assyr. *puglu* (Delitzsch 515a).

2) G. Hoffmann, Zeitschr. f. Assyriol. IX, 331; Gawâl. ١٢٩, Z. 14 كفور.

3) Wie قربة Pansen; Schlauch.

4) Samachscharii Mukaddimat al Adab, ed. Wetzstein S. 21, Z. 13 لغة بغداذية; Fleischer zu J. Levy, Chald. Wörterbuch II, 571.

5) Die meist sicheren Fälle bei Fraenkel, De vocab. peregr. S. 24 f.; zweifelhafte aus der Schiffersprache: Aram. Fremdwörter S. 212 f.

6) Dillmann 810b Sg. فوه muss sekundär sein.

7) Wahrscheinlich durch Erinnerung an das archaistische زبر schreiben.

مصحف Buch; مائدة, schon früh *mêda*, Tisch; vielleicht ورق Edelmetall, vgl. Zeitschr. 1896, 617; دملوج Armband = *deguᶜlmâ* (*delguᶜmâ*) und aus der alten Tradition die als حَبَشِى bezeichneten Ausdrücke سنة *sana*, *sanna*, schön, gut [1]) = ሠናይ und سيوم sicher [2]), vgl. ሥዩም. 32 Noch einer Vermutung wage ich hier Raum zu geben. Der Name عرفات Arafât, ist durch das Schwanken der Form und die Unsicherheit der Deutung verdächtig. Fremder, besonders südarabischer Einfluss, ist bei dem vorislamischen Kultus jener Stätte so gut wie sicher. Ich erinnere daher zur Erklärung dieses Namens an *aᶜrafa* ruhen [3]).

VIII. Griechische Entlehnungen.

1 ابنوس Ebenholz = ἔβενος. 2 ابليز Nilschlamm, vielleicht = πηλός [4]). 3 ابريز reines Gold = ὄβρυζον. 4 أبرشيّة Kirchenbezirk = ἐπαρχία. 5 اختبوط *aḫtabût*, Polyp = ὀκτόπους. 6 أرخون ,ارخول ,اركون = ἄρχων. 7 إزميل *ezmîl*, Stemmeisen = σμίλη, ζμίλη. 8 إستار wahrscheinlich = στατήρ. 9 استريديا *istrîdia*, Austern = ὀστρείδια. 10 اسطول Flotte = στόλος. 11 اسطرلاب *usturlâb*, Astrolab; Zauberbuch = ἀστρολάβον (ὄργανον). 12 أسكيم Kirchengewand = σχῆμα. 13 اشتوم *uštûm*, Mündung = στόμα [5]). 14 اصطبّة *usṭubba*, Hede = στύππη. 15 افريز Fries = ὀφρύς. 16 افندى Efendi, beduinisch Fendi (als Eigenname) durchs Türkische aus αὐθέντης, ἀφέντης [6]). 17 افيون Opium = ὄπιον. 18 اقراباذين Drogen, Arzneimittel, nach G. Hoffmann = γραφείδιον [7]). 19 اقليم Klima; Bezirk, Gau = κλίμα.

---

1) Lane 1449 c; Ḫafâgî 127, 6.

2) Lane 1476 b; Ḫafâgî 122, 8. Ibn Hišam 221, 2 شيوم.

3) Vgl. C. Snouck Hurgronje, het Mekkaansche feest (1880) S. 128. 183.

4) Der Fall ist nicht ganz klar. Ich kann der Erörterung Lanes (248 b) nichts hinzufügen.

5) In Ägypten z. B. auf der Nehrung des Menzale-Sees.

6) Sophocles s. v. αὐθέντης = δεσπότης, διδάσκαλος; G. Meyer, Türk. Studien I. 37: „Das lautliche Verhältnis der beiden griechischen Formen zu einander ist nicht ganz klar".

7) Zeitschr. 1878, 754 (westsyrische Aufnahme, nestorianische Umbildung).

20 إكسير in der Alchemie = *ξηρόν*. 21 الماس, auch ماس, Diamant[1]) = *ἀδάμας*. 22 Die Sykomorenfeige, *gemmêzä*, wird durch einen Einschnitt oder wie die Ägypter sagen durch Beschneiden (ختن) zum Reifen gebracht und essbar gemacht. Die unbeschnittene Feige heisst *bâṭ*, باط, was wohl auf *βάτια* Maulbeere, zurückgeht[2]). 23 بدرون *badrûn*, Kellergeschoss, durch türk. *budrun*, *budrum*, aus *ὑπόδρομος*[3]). 24 بربر Barbare; in Ägypten Nubier = *βάρβαρος*. 25 بربط ein Musikinstrument = *βάρβιτον*. 26 برمون *bar(a)mûn*, Abend vor einem Fest, Vigilie = *παραμονή*[4]). 27 بسارية, ابسارية Fischkost, Zukost = *ὀψάριον*, *ψάρι*. 28 بطاقة Briefchen; Brieftaube = *πιττάκιον*. 29 بطارخ *baṭâriḫ*, *buṭâriḫ* aus *ταρίχιον*, vgl. Zeitschr. 1896, 654. 30 بطرشيل, بطرشين, بدرشين, Stola = *ἐπιτραχήλιον*; in Syrien auch = *πετροσέλινον*. 31 بطريق = *πατρίκιος*, aber بطرك und بطريرك = *πατριάρχης*[5]). 32 بلغم Schleim = *φλέγμα*. 33 بلسان Balsam = *βάλσαμον*[6]). 34 بلّانة Badefrau, Waschfrau, aus *βαλανεῖον* Bad. 35 بلموت *balamût*, Eichenrinde als Färbestoff; durch t. *pâlamût*, aus *βαλανίδι*. 36 بوقال, in Spanien بوقل, in Marokko auch باقول Trinkgefäss = *βαύκαλις*[7]). 37 بيسة feines Gewebe = *βύσσος*[8]). 38 بيطار Tierarzt = *ἱππιατρός*. 39 ترس Schild, Thürstein = *θυρεός*. Dass auch das von den Arabern ungeschickt aus pers. *tersîden* fürchten, erklärte مترس hierher gehört, unterliegt keinem

---

1) Lautliche Parallelen aus andern Sprachen bei Hehn, Kulturpflanzen[5] S. 488.

2) Hehn, Kulturpflanzen[5] S. 315. Vgl. *βάτος* im Neuen Testament und Amos VII, 14 בולס שקמים.

3) G. Meyer, Türk. Studien I, 44; zur Sache vgl. Jos. Strzygowski, Byzantin. Denkmäler II. Die Wasserbehälter von Konstantinopel u. s. w., Wien 1893.

4) Vgl. L. Stern, Koptische Grammatik S. 6. Makrizis خطط II, 502, 11.

5) Die jetzige in Kairo übliche Form ist *baṭrak* und *baṭrak-ḫânä*.

6) *βάλσαμον* ist seinerseits ein semitisches Lehnwort, vgl. hebr. בשׂם, arab. بشام und G. Schweinfurth, Über Balsam und Myrrhe (1893).

7) Über die romanische Gruppe vgl. Diez: *boccale*. Ob die griechische Form aus p. *pingân* entstanden ist?

8) ʿAli Mubâraks خطط XII, 101, 3 f.: والى الآن فى بلاد الصعيد يسمّون ثياب القطن الغليظة بيسة.

Zweifel. Die Verzweigung des Stammes zeigt durchweg den Begriff des „Absperrens", besonders in der militärischen Sprache. Daher darf auch تَرّاس gemeiner Soldat, Karrenführer, Lastträger, zu dieser Gruppe gerechnet werden. Fraglich ist, ob das Schimpfwort *taras* aus *tarrâs* erklärt werden kann[1]), wie *kanăr* Saum, aus *kanâr*, und ob omanisch und ägyptisch تَرس und درز füllen, verstopfen, hierher gehören[2]). 40 تِرمس *tirmis*, Lupinen = θέρμος. 41 تِرياق Gegengift = θηριακόν. 42 تملّى *temelli*, immer, durch t. *temellü* fest, aus θεμέλιον[3]), vgl. Zeitschr. 1896, 610. 43 جص und قص Gips, Kalk = γύψος, daneben جبس und جبّاسة wahrscheinlich aus romanischen Gebieten entlehnt. 44 جغرافية *guġrâfia*, Erdkunde = γεωγραφία. 45 جنس, auch جنث Art, Volk = γένος. 46 جون *gôn gûn*, جونة *gûna*, Bai, Bucht, angeblich aus γωνία. 47 Über den Ortsnamen جيزة vgl. Zeitschr. 1896, 625. 48 خلقين Kessel = χαλκεῖον. 49 خندريس alt (Wein und andre Gegenstände), angeblich = χόνδρος. 50 درب *ḍarb*, *ḍarab*, Pass, enge Pforte = Δέρβη, lykaonische Grenzstadt, bei den cilicischen Pässen[4]). Dieser von den arabischen Philologen behauptete[5]) Zusammenhang ist in der Litteratur an mehreren Stellen deutlich erkennbar, z. B. Imrulḳais dîwân XX, 43 Ahlw. und Ibn Hischâm ed. Wüstenfeld 564, 9: مُدرِب nach Derbe ziehend, an den Kämpfen gegen die Griechen teilnehmend, vgl. Freytag, Selecta S. 47. 152. Schwieriger ist es zu entscheiden, ob wir neben diesem درب überhaupt noch ein echt arabisches درب annehmen dürfen und in welchem Umfange[6]). درب enge Pforte, ist in Ägypten und Nordafrika erhalten,

1) Auch t. *teres*, von Barbier de Meynard als „wenig gebräuchlich" bezeichnet.

2) Vgl. Zeitschr. 1895, 512 f.

3) Gegen den Zusammenhang mit dem alten تملّى und مليّا lange Zeit, spricht vor allem der Umstand, dass تملّى u. s. w. in den Mundarten keine Rolle spielt.

4) Strabo 535. 569 C; Acta Apost. 14, 6. 20.

5) Gawâl. 69. Ḫafâgî 95, vgl. Jacuts Wörterbuch II, 562.

6) Hebr. דרבן hat mit dieser Gruppe schwerlich etwas zu thun. Die Ableitung von دَرِب ist nicht einwandfrei; vielleicht hängt דרבן mit زرب „mit spitzen Pfählen abschliessen", zusammen.

teils als abschliessbares Quartier, teils in den Strassenkämpfen, z. B. der ägyptischen Hauptstadt als „Verhau, Barrikade“. Aus درب enge Pforte, Durchgang, könnte sich die jetzt in Syrien allgemein gebräuchliche, aber schon früh (Jacut a. a. O.) erkennbare Bedeutung „Pfad, Weg“, verallgemeinert haben. Auch die Fassung „Drill, Übung“ kann sich recht wohl aus dem Waffendienst der Zeit der فتوحات entwickelt haben. Ob aber die in Südarabien nach Graf Landbergs Zeugnis weit verbreitete Bedeutung „Mauer“, die auch im spanischen Arabisch hervortritt[1]), selbständig oder abgeleitet ist, wage ich nicht zu entscheiden. 51 درهم jetzt *derhim*, früher Silbermünze, jetzt Gewicht = *δραχμή*, wahrscheinlich durch Vermittlung von p. *diram*[2]). 52 دفلى *diflä*, Oleander = [*ῥοδο*]-*δάφνη*. 53 دفتر, mundartlich تفتر, ebenso türkisch, Rolle, Buch = *διφθέρα*[3]). 54 دلّس betrügen = *δόλος*, dolus. 55 ديقل Haue = *δίκελλα*. 56 داموس, دمّوس, ديموس, ديماس in zahlreichen Bedeutungen, wird teils aus *δημόσιον*, teils aus *δόμος* erklärt[4]). Während der Zusammenhang besonders der ى-haltigen Formen mit *δημόσιον* sowohl formell als inhaltlich gesichert ist[5]), muss ich gegen die Ableitung von *δόμος* Einspruch erheben[6]) und geltend machen, dass überall, wo im arabischen Ausdruck der „Kuppelbau“ hervortritt, lat. *domus* zu Grunde liegt. Ich schliesse dies aus dem Umstande, dass der christliche Kuppelbau, obwohl byzantinischen Ursprungs und von Byzanz aus über Vorderasien verbreitet, ital. *duomo*, unser Dom, nach dem Zeugnisse der Romanisten nicht aus dem Griechischen (*δῶμα*), sondern aus dem lat. *domus* (*dei*) entstanden ist[7]). Wir müssen also annehmen, dass sowohl

---

1) Dozy s. v. درب Bergkette.

2) Die persische Form hat sich als *dram* wohl durch romanische Vermittlung in der Levantinersprache erhalten.

3) Andreas (bei M. van Berchem, La propriété territoriale S. 46) zieht p. *defter* Heft, zur Gruppe *dêvân*, *dabistân* u. s. w.

4) Dozy suppl. s. v. دمس. de Goeje, Bibl. Geogr. Arab. IV, 237. Fraenkel 12 f. Stumme, Tun. Gramm. S. 57. 85 *dâmûs* Keller; in Alexandrien: كوم الديماس.

5) E. A. Sophocles s. v. *δημόσιον*, public bath, public treasury, theatre.

6) Bei Sophocles fehlt *δόμος*, also spielte es im byzantinischen Griechisch keine Rolle.

7) Diez: *duomo*.

δημόσιον als auch *domus* der obigen arabischen Gruppe zu Grunde liegen, *domus* wohl besonders den *â*- (*a*-) haltigen Formen, aber ohne dass eine Scheidung der Formen in Bezug auf die Bedeutung möglich ist. 57 دمص *dimṣ*, Schicht Steine; *basaltic boulders* (Doughty) = *δόμος*. 58 دمقس und مدقس, span. مداشة, Rohseide = *μέταξα*, vgl. Zeitschr. 1896, 621. 59 ديّوث Kuppler, Hahnrei, ist wohl = *ἰδιώτης* Dummkopf; das ث erklärt sich aus dem Aramäischen. Lautlich treuer ist عذيوط = הדיוט. 60 رطل, *raṭl*, Hohlmass = *λίτρα*[1]). 61 أُرز, رز *ruzz* Reis = *ὄρυζα*. 62 زبرجد Smaragd = *σμάραγδος*. 63 زربول, زربون Schuhzeug = *σέρβουλον*[2]). 64 زرنيخ Arsenik, durchs Aramäische aus *ἀρσενικόν*. 65 زنّار *zinnâr*, Gürtel = *ζωνάριον*. 66 زوج, vulgär جوز, Paar, Gatte = *ζεῦγος*. 66 a سبنيّة Badetuch = *σάβανον*. 67 سفين, سفى Keil = *σφήν*. 68 سفنج *sifing*, Schwamm = *σπόγγος*. 69 سلق Beta vulgaris = *σίκελος*. 70 سميد *semîd*, *semîṭ*, feines Mehl = *σεμίδαλις*. 71 سمندر *samand*(*ar*), Salamander = *σαλαμάνδρα*[3]). 72 سندس feiner Stoff = *σινδών*; der Auslaut ist nicht ganz klar. 73 سنطير Saiteninstrument = *ψαλτήριον*. 74 سَير Riemen = *σειρά*. 75 سيرا Seidenstoff = *σηρικός*. 76 سيف Schwert, vielleicht durchs Aramäische aus *ξίφος*[4]). 77 سيم Silber, durch p. *sîm* aus *ἄσημον*. 78 سيميا, سيما, سيم Zeichen (mit weitester Verzweigung) durchs Aramäische = *σῆμα*, *σημεῖον*. 79 شرطونية Ordination, Simonie = *χειροτονία*. 79 a شكارة Rost = *ἐσχάρα*. 80 شلبة ein Fisch = *σάλπη*. 81 شلندى, شرندى, ein Fahrzeug = *χελάνδιον*[5]). 82 Gegen die von K. Krumbacher verfochtene Gleichung صِفر Null = *ψηφοφορία* ist lautlich wenig einzuwenden. Der Ausfall der Endung hat seine Analogie in جون = *γωνία*; der Schwund der einen Silbe *φο* durch Dis-

---

1) Italienisch provinziell *rotolo*, aus arabischer Quelle (Amari).

2) Vgl. auch Sophocles: *τζεοβουλιανοί*. Ḫafâgî 116, 11. Das Wort scheint aus lateinischer Quelle zu stammen.

3) Näheres bei Dozy suppl. s. v.

4) Dies vielleicht ägyptischen Ursprungs.

5) Das griechische Wort auch im Russischen (Baron Rosen, Auszüge aus Johannes von Antiochien, arab. 3, 16 und Anm. 34) und im Indischen (Hobson-Jobson: *chelingo*).

similation hat nichts Befremdendes[1]. 83 صُوفى ist neuerdings wieder von Merx aus *σοφός* erklärt worden[2]; dagegen hat sich Nöldeke ausgesprochen[3]. Vielleicht haben beide Ausdrücke, *σοφός* und صوف, beigetragen, um dem Ausdrucke seinen Inhalt zu geben, vgl. Zeitschr. 1896, 625, Nr. 29. 84 طاجن Schüssel = *τήγανον*, *τάγηνον*. 85 طاوس Pfau = *ταώς*. 86 طرابيزة, ترابيزة Tisch = *τράπεζα*, aber درابزين Geländer = *τραπέζιον*. 87 طقس Ordnung, Ritus; Wetter = *τάξις*. 88 طقم, طاقم Anzug, Geschirr u. s. w. = *τάγμα*, aber christlich طغمة Hierarchie = *τάγμα*. 89 طلسم Amulett = *τέλεσμα*. 90 طومار Blatt, Rolle = *τομάριον*. 91 طونس *ṭûnis* Seil (am Schöpfrad) = *τόνος*. 92 عجّور *'aggûr*, cucumis melo = *ἀγγούριον*[4]. 93 عربون Angeld = *ἀρραβών*. 94 عنبر *'anbar*, Lagerraum u. s. w., durch t. انبار aus *ἐμπόριον*[5]. 95 عكروت *'akrût*, Kuppler, Hahnrei aus *κερατᾶς*[6]. 96 غاريقون Trüffel = *ἀγαρικόν*. 96a غلينة Windstille = *γαλήνη*. 97 فانوس Laterne = *φανός*. 98 فراسيون euphrasium = **εὐφράσιον*. 99 Das Verhältnis von فرجيّة langes Gewand, zu t. فراجه und gr. *φορεσία* ist nicht klar[7]. Das arabische Wort scheint vor dem 8. Jahrhundert d. H. nicht bekannt zu sein; eine arabische Etymologie ist nicht ungezwungen herzustellen. Wenn die Endung im Arabischen sekundär ist, so hat sie eine Analogie in عربيّة Wagen = عربة und 66a سبنيّة. 100 فرفير Purpur = *πορφύρα*.

101 فسيفساء *fsêfisâ*, Mosaik, durchs Aramäische aus *ψῆφος*, Stein. 102 فسلوجية *fas(a)lûgia*, Physiologie, durch europäische Vermittelung. 103 فص Ringstein = *πεσσός* (Fleischer, Dozy) oder = *ψῆφος* (de Lagarde, Fraenkel). 104 فصوليا *faṣûlia*, Bohne,

---

1) Vgl. Krumbacher in Psichari's Études de philol. néogrecque (1892), S. 346—356. Dagegen P. Tannery, Revue Archéol. 1894, I, S. 48—53. G. Meyer (Türkische Studien I, 90) schwankt. Aus ar. صفر stammt die europäische Gruppe Ziffer, vgl. Diez 98: *cifra*.

2) Idee und Grundlinien einer Geschichte der Mystik (1893), S. 75 f.

3) ZDMG. 1894, 45 ff.

4) Anders Jacob, Der nordisch-baltische Handel (1887) S. 11.

5) Diese Ableitung ziehe ich der aus p. *anbâr* vor. Über den arabischen Anlaut vgl. Zeitschr. 1891, 352 ff.

6) Vgl. Zeitschr. 1896, 633.

7) Aus dem Türkischen stammen die slavischen Formen.

Fisole = *φασούλιον, phaseolus.* 105 فالج Schlagfluss = πληγ-. 106 فلس Münze = *φόλλις, follis*, jetzt pl. *fulûs*, Geld. 106 a فلس Schuppe = *φολίς*[1]). 107 فلسفة *falsafa*, Philosophie und فيلسوف Philosoph. Hieraus ist wohl das vulgäre فلفوص Taugenichts, entstellt worden. 108 فلقطيريّات, verschrieben قلفطيريّات, Amulette = *φυλακτήρια.* 109 فُلك Schiff(e) (Ḳorân passim), auch فُلْكى (Ḳ. 10, 23 Var.), = *ἐφόλκιον, ἐφολκίς.* Ich wiederhole kurz, was Dozy über das Verhältnis dieses Ausdrucks zu فلوكة Boot (auf dem Nil allgemein) gesagt hat[2]). Aus حرّاقة wurde span. *haloque*, hieraus **faloque*, hieraus die romanischen Formen: ital. *feluca* u. s. w.; fr. *felouque*, neuspan. *felua*, hieraus das neuarabische فلوكة (pl. فلايك). Ohne diese Herkunft des Wortes anzuerkennen, will ich doch bemerken, dass der sehr junge Ursprung von فلوكة auch darum wahrscheinlich ist, weil Ḥafâgî und Seijid Murtaḍâ das Wort nicht erwähnen. Mit فلك hat فلوكة also keinen Zusammenhang. Über den Ursprung von فلك schweigt Dozy. — Von den türkischen Formen stammt فلوقة gewiss aus den romanischen Sprachen; dagegen könnten فلقة und فلكة direkt auf gr. *ἐφόλκιον* zurückgehn. 110 فلين Kork = *φέλλινος.* 111 فندق Gasthaus und Warenlager, die ägyptische وكالة, der persische خان, wird seit Golius in der Regel aus *πανδοχεῖον* erklärt. Nach den Arabern soll das Wort der syrischen Mundart angehören; darauf deutet auch die Nisba فندقاني. Die romanischen Formen stammen nach Diez[3]) aus dem Arabischen. Ich möchte für den Ursprung des arabischen Wortes noch an *φούνδαξ*, *exchange*[4]), *bourse*, *the place*, *where merchants meet to transact business* erinnern. Oder ist das byzantinische Wort aus dem Arabischen zurückentlehnt? 112 R. Duval vermutet eine Beeinflussung von قانى als Farbenbezeichnung durch syr. ܩܘܢܐ, gr. *κυανός*[5]). 113 قادوس Eimer, am Schöpfrad = *κάδος.* 114 قارب Boot = *κάραβος*, *carabus*; vgl. über غراب Zeitschr. 1896, 624. 616. 115 قانون Regel u. s. w. = *κανών*, *canon*,

---

1) Mag diese Trennung beider Ausdrücke für die philologische Analyse Wert haben, so fielen doch für das sprachliche Bewusstsein der Araber beide zusammen; vgl. p. *pûl*, Münze und Schuppe.

2) Glossaire des mots espagnols S. 264 fg.; Suppl. s. v.

3) S. 143 sub fondaco.

4) E. A. Sophocles, mit Zeugnissen aus dem 11. christlichen Jahrhundert. Unzugänglich war mir Heyd, über *funda* und *fondaco* (1880).

5) Journal Asiatique 1894, I, 368 f.

vgl. Ztschr. 1896, 634. 116 Unsicher ist قرش Hai = *καρχαρίας*[1]). 117 قربوص, قربوس, قرباص Sattelknauf = *κρηπίς*. 118 قرطاس Papier = *χάρτης*. Aus jüngern romanischen Formen muss das neuere خريطة Karte stammen. 119 قرطل Korb = *κάρταλλος* (*κάρταλος*). Da aber *κ.* nur der jüdischen und christlichen Graecität angehört, kann es kaum echt griechisch sein; man muss an Ägypten oder Persien denken[2]). 120 قرقور ein Fahrzeug = *κέρκουρος*. 121 قرمة Klotz, Block = *κορμός*, abgeleitet قرمية Holzscheit; Wurzel, pl. Brennholz. 122 قرموس Feuerstelle des Töpfers = *κεραμεύς*, abgeleitet قرموصى Töpfer[3]). 123 قرميد Ziegel = *κεραμίδιον*. 124 قرنبيط *'arnabîṭ*, Blumenkohl = *κουνουπίδι* (Fleischer) oder besser *κραμβίδιον* (J. Löw, G. Meyer). 125 قرنفل Nelke = *καρυόφυλλον*[4]). 126 قرية Raa = *κεραία*. 127 قزدير, قصدير, قزير, vulgär-ägyptisch *'azzîr*, Zinn = *κασσίτερος*[5]). 128 قسطاس Wage u. s. w. = *δικαστής* (Zeitschr. 1896, 633. 620). Diese Erklärung scheint mir lautlich und sachlich zu befriedigen, während bei der Annahme R. Dvořáks, dass es = *ξέστης* sei, der Anlaut bedenklich ist (vgl. Zeitschr. 1896, 621). Fleischers Erklärung aus constans (libra), von Nöldeke mit Recht verworfen, ist neuerdings von D. Ginzburg wieder verfochten worden (constans oder ex aequo stans). Aber in einem Verse des ʿAdî b. Zeid will der russische Gelehrte mit Fraenkel (282) es als „*custos*" fassen. Fraenkel erklärt das koranische قسطاس aus *ζυγοστασία*[6]). 129 قصرية bauchiger Topf = *γαστρίον*. 130 قطرب Dämon, Kobold, besser von *λυκάνθρωπος* als von *κυνάνθρωπος*[7]). 131 قفيز ein Hohlmass, wird mit *καπίθη* verglichen, ist aber kaum direkt daraus entlehnt (vgl. Ztschr. 1896, 647 n. 264). 132 قلاية Mönchswohnung; Patriarchat, durchs Aramäische

---

1) Zeitschr. 1886, 187; 1896, 614.

2) Vgl. auch Fraenkel S. 78; אגרטל Ezra 1, 9 (Tempelgefässe aus Gold und Silber).

3) Dozy s. v. A. v. Kremer, Notizen 21 [23].

4) Dies aus dem Indischen, vgl. Zeitschr. 1896, 650.

5) Dies keltisch nach Sal. Reinach.

6) Vgl. Gawâlîḳî ed Sachau S. 51. Fraenkel, aram. Fremdw. S. 198. Zapiski der russ. morgenl. Gesellschaft VIII, 145 f. Wiener Zeitschr. VI, 261.

7) G. Hoffmann: Zeitschr. 1878, 748; R. Duval: JA. 1892, I, 156 ff. Als Spottname eines Philologen: G. Flügel, die grammat. Schulen I, 65.

aus *κελλίον*[1]). 133 قلس Tau, Kabel = *κάλως*[2]). 134 قلّس Bravorufen, durchs Aramäische aus *καλός*, vgl. قالون = *καλόν*, Gawâl. S. ١٢٥[3]). 135 قليس Kirche = *ἐκκλησία*. 136 قليط mit Geschwulst behaftet = *κηλήτης*, während قيلة Geschwulst = *κήλη*. 137 قلقاس, قلقاص ein Gemüse = *κολοκάσιον*[4]). 138 قلم Schreibrohr u. s. w. = *κάλαμος*, *calamus*. 139 قمّص Prior = *ἡγούμενος*, vgl. unten XI. 140 قمطرة Behältnis = *κάμπτρα*, *κάμπτριον*. 141 قمين, auch قمّين, قمينة, قمير Ofen = *κάμινος*. Aus lat. *caminus* stammt die jüngere spanische Form كمين Ofenladung. Die von Ḫâfâgi (188, 17) genannte Form قميم ist mir sonst nicht bekannt. 142 قنّب Hanf, auch قرنب, = *κάνναβις*[5]). 143 قنداق, verschrieben فنداق, Rolle, Gebetbuch; Grundbuch = *κοντάκιον*. Aus demselben griechischen Wort[6]), aber durch türkische Vermittelung stammt قنداق, غنداق Lafette. 144 قنّينة Gefäss, Flasche = *καννίον*[7]). 145 قلفط stibitzen = *κλέπτειν* (TA. V, 211). 146 قوتى, قوتية Schachtel, Dose (in Arabien) = *κυτίς*. 147 قوقع, قوقن Muschel u. s. w. = *κόγχη*. 148 قونس Helmspitze = *κῶνος*. 149 قيراط Kern der Johannesbrotschote; auch als Münze und Mass = *κεράτιον*[8]). 150 قيروط, auch قيروطى (Ibn Raḍwân), eine Mischung aus Wachs, Öl u. s. w., = *κηρωτόν*. 151 قيساريّة *'asarîja*, Markthalle, wahrscheinlich nach dem *καισάρειον* von Alexandrien benannt. 152 قيطون Zimmer, Zelt, Cisterne (altes Alexandrien)[9]), Kloake (Kairo) = *κοιτών*.

---

1) Abweichende Formen und Sachliches aus christlicher Quelle: Ḫafâgi 189. 184.

2) Erhalten in Südarabien (v. d. Berg, le Hadhramout 273. 291) und in 'Omân (Jayakar: قلص *tow*, u. a.).

3) Für قلّس beschimpfen vgl. hebr. קלס.

4) Dies aber wahrscheinlich ägyptisch.

5) Das Wort ist im Griechischen selbst fremd (Gustav Meyer).

6) Fleischer, Klein. Schriften II, 2, 659.

7) Über die romanische Gruppe vgl. Diez 539: *cane*.

8) Echt arabisch: خرّوبة eigentlich und übertragen, vgl. noch Hehn: Johannesbrodbaum.

9) Vgl. J. Strzygowski, byzant. Denkmäler II, 202 f.

153 كرز Kirsche = *κέρασος*, jüngere Form *k(u)rêz*, wohl aus fr. *cerise*. 154 Thema كرز predigen, auffordern aus *κηρύσσειν*. 155 Thema كرس einweihen aus *χρῖσμα*, Salböl. 156 كرسف, كرسوف Baumwolle = *γοσσύπιον*[1]). 157 كركى Sonntag = *κυριακή*, 158 كرنب *k(u)rumb*, Kohl = *κράμβη*. 159 كرنيب Waschgefäss *χέρνιψ*, *χερνίβιον*. 160 كرويتة *karawêt(a)*, hölzernes Gestell für das Ruhebett = *κράββατος*, *κραββάτιον*, *grabatus*[2]). 161 كس *kuss*, weibliche Scham = *κυσός*, *κύσθος*[3]). 162 كمّون Kümmel = *κύμινον*. 163 كندرة *kundura*, Schuh, wohl durch türkische Vermittelung aus byzant. *κουντούρα*[4]). 164 كورة Gau = *χώρα*. 164a كوم = *κώμη*[5]). 165 كيمياء Alchemie, Chemie = *χυμεία*. 166 لبسان Senfsamen = *λαψάνη*. 167 لص, لصت Räuber = *λῃστής*. 168 لغم *lağam*, Mine, Torpedo, durchs Türkische aus *λαγών*, Höhlung. 169 لقن, لكن Schale = *λακάνη*. 170 لوبيا *lûbia*, Bohne, durchs Aramäische aus *λοβός*. 171 مَجُوس Magier = *μάγος*. 172 مارس bebautes Feld = *μέρος*, Anteil, und koptisch قطمارس *'uṭmârus*, Lektionar = *κατὰ μέρος*. 173 متر *mitr*, Meter, geht durch europäische Vermittelung auf *μέτρον* zurück; auf direkte Entlehnung könnte das seltene, metrisch gebrauchte مترة beruhen[6]); vielleicht auch متر spannen, strecken[7]). 174 مخل Hebel = *μόχλος*. 175 مرجان

---

1) Vgl. über صوف Zeitschr. 1896, 632.

2) Ursprünglich macedonisch-hellenistisch, von Byzanz aus weit verbreitet.

3) Vgl. Ḫafâgi 194, 11 fg.

4) Byzantinische Zeitschr. II, 304 f.; anders G. Meyer, türk. Studien I, 53; berichtigt l'Oriente I, Roma, 1894, S. 196. Das arabische Wort in Ägypten, Palästina, Jemen. Aber كندرة Stange (vgl. Dozy; Ousâma ed Derenbourg 146, 4), ist wahrscheinlich = *κοντάριον*, das seinerseits auch als قنطارى, قنطرى Lanzenschaft, erhalten ist.

5) ZA. VIII, 104 f.

6) Ḫafâgi 209 f: مترة عن ثعلب أن العرب كانت تذكر لاولادها ما عرف من الشعر مثل قفا نبك وتطلب أن تحذو حذوه يسمون ذلك مترا من مترة بمعنى قطعه ولم يذكر غيره كذا فى كتاب الاعجاز للباقلانى.

7) Vgl. aber talmudisch מיתר.

murgân, rote Korallen, durchs Aramäische wahrscheinlich aus *μαργαρίτης*. 176 مرسين Myrte = *μυρσίνη*. 177. مرمر Marmor, Alabaster = *μάρμαρος*. 178 مرهم Salbe, durchs Türkische (*merhem*) aus *μάλαγμα*. 179 مسطارين *masṭârîn*, Kelle = *μυστρίον*, *μουστρίον*. 180 مصطكا Mastix, durchs Aramäische von *μαστίχη*. 181 مطرة Schlauch = *μετρητής*, *metreta*[1]). 182 مغناطيس Magnet = *μαγνῆτις* (*λίθος*). 183 مقدونس vulgär *ba'dûnis*, Petersilie, = *μακεδονίσιον*[2]). 184 ملوخ, ملوخية, vulgär *melûḫîja*, *corchorus*, ein Gemüse = *μολόχη* (*μαλάχη*). 185 ملّوطة Mantel, Kutte = *μηλωτή*. 186 منجنون Wurfmaschine, Schöpfrad = *μάγγανον*. 187 منجنيق, auch منجليق Wurfmaschine = *μαγγανίκιον*[3]). 188 Über منقل und منقد vgl. Zeitschr. 1896, 626. 189 مُنية vulgär *minje*, in der Bindeform *minjet* und *mît*, in ägypschen Ortsnamen = *μονή*, Kloster, ausserhalb Ägyptens auch Garten[4]). 190 موميا eine Art Erdpech = *μουμία*. 191 ميرون Salböl = *μύρον*. 192 ميمون vulgär auch *lêmûn*, Affe, wahrscheinlich durch Volksetymologie aus *μιμώ*[5]). 192a ناموس = *νόμος*. 193 ناوس Götterbildnische (in ägyptischen Tempeln), Grabstätte u. s. w. = *ναός*. 194 نوتى *nûti*, pl. *nawâtîja*, Schiffer = *ναύτης*. 195 نولون *naulûn*, Frachtgeld = *ναῦλον*. 196 نقرس Gelenkschmerz, wahrscheinlich = *νέκρωσις*[6]). 197 نقل *nu'l* (aber Nisba *nu'alî*), Knackobst zum Nachtisch = *νώγαλον*[7]). 198 هالة Hof des Mondes =

---

1) Vgl. für den Auslaut *gunbed* = قبّة und *dastgerd* = دسكرة.

2) Vulgär schon bei Ḫafâgî 203, 4.

3) Vgl. Dozy, Suppl. II, 617; dagegen Fleischer, Klein. Schriften III, 34 ff.

4) Dozy, Suppl. s. v.; wahrscheinlich ist pl. مُنى älter als منية. Lehrreicher Artikel im تاج العروس X, 350 f., wo auch ein andalusischer Ortsname genannt wird. Wie verhält sich hierzu ägypt. *mnie*, Hafen, Landungsplatz? (Wiener Zeitschr. VIII, 8).

5) Zur Verbreitung vgl. Diez 383: *mammone*, Meerkatze.

6) Ich hatte mir unabhängig von Fraenkel (de voc. peregr. S. 14) diese Gleichung notiert. Sachs erklärte das talm. נקריס aus *νεωκόρος*.

7) In der Pistazienmakame des Sujûṭî werden zu den نقول gerechnet: Pistazien, Mandeln, Wallnüsse, Haselnüsse, شاه بلوط, حب الزلم und حب الصنوبر; vgl. auch *nucatula*, Amari, Storia della Sicilia III, 892.

ἅλως, halos. 198a هيولى = *ὕλη*. 199 واطس ein Kirchengesang = [ἦχος] *βαθύς*. 200 ياقوت Hyacinth, durchs Aramäische aus *ὑάκινθος*. 201 Thema يقن deutlich, gewiss, durchs Aramäische aus *εἰκών*[1]).

Endlich glaube ich in einer Reihe von arabischen Ausdrücken Anlehnung an ein griechisches Vorbild zu erkennen, nämlich: عُملة Geld = *χρῆμα*; درب سلطانى Heerstrasse = *βασιλικὴ ὁδός*, مسلّة Obelisk = *ὀβελίσκος* kleiner Spiess, جامع Sammelstätte = *ἐκκλησία*[2]). Der stehende Ehrentitel des Vicekönigs von Ägypten, ولىّ النِّعَم, Wohlthäter, kann, da auch in der türkischen Hofsprache, auf byzantinischer Überlieferung beruhen (vgl. das ptolemäische *Εὐεργέτης* und Lucas 22, 25 *εὐεργέται*).

Ein eigentümlicher Rest früherer Beziehungen Ägyptens zu Cypern scheint mir in dem vulgären *'abûrsä*, *'abârisa*, Geld, Moneten, erhalten zu sein. Die genannte Pluralform führt analogisch auf sing. قبرسى *'ubrusi*, cyprisch; von einer Münze dieses Namens haben wir in der That Kunde erhalten[3]). Vielleicht aber bedeutet der Ausdruck einfach „Kupfermünze".

IX. Türkische Entlehnungen.

1 اختيار alt = *iḫtiâr*. 2 أرنيك *urnêk*, Muster = *örnek*. 3 اشراقة *išrâ'a*, Sklavin, die entlassen und an einen andern verheiratet wird = *čirâġ*, Diener, Lehrling[4]). 4 الاجة *alâga*, ein anatolisches Gewebe = *âlâdže*, buntfarbig. 5 انكشارى *inkišârî*, Janitschar = *jeñi-čeri*. 6 أودة, أوضة Zimmer = *oda*. Aus einer ältern Form dieses Wortes (أوتاق, أوتاغ u. s. w.) stammt das veraltete وطاق, Zeltlager. 7 أويمة *üima*, feine Holzarbeit aus أويمق *oïmak*, meisseln, schnitzen. 8 أيو *eû*, *iû*, gut, solid gearbeitet = *ejü*. 9 باش *bâš*, Haupt-, Ober-, = *bâš*, Haupt, in Zusammensetzungen *bâšy*, sein Haupt, wird vom Volke mit *bâšâ* verwechselt. 10 باشا *bâšâ*, Pascha = *pâšâ*. 11 برداق Krug = *bardak*. 12 بزونك *bazawank*, Kuppler (Schimpfwort) = *pezevenk*. 13 بشقة *baš'a*, anders, verschieden = *baška*. 14 Thema بصم drucken, pressen

1) Fraenkel 273 (nach Nöldeke).
2) Bestätigt durch das ebenfalls von Byzanz abhängige russische соборъ.
3) Journal Asiatique 1881, II, 512 (vom J. 896 H. = 1490—91).
4) Dies vielleicht p. *čirâġ*, *čirâḫ*, *dux viae, director* (Vullers I, 564a).

von *başmaḳ*. 15 بُقجة Bündel = *boġča*. 16 بغدادلى *buġdâdli*, Fachwerk mit Verputz = *baġdâdi*, *baġdâdli*. 17 بكرج *bakrag*, grosse Kaffeekanne = *baḳradž*. 18 بلطة *balṭa*, Axt = *balṭa* und بلطجى *balṭagi*, Bote. 19 بلكى *belki*, vielleicht = *belki*. 20 بندق *bundu'i*, türkische Goldmünze von Venedik, Venedig. Nebenform فندقلى. 21 بنيش *benîš*, Gewand, besonders zum Reiten = *biniš*. 22 بوّز *bauwiz*, verderben, verhunzen, aus *bozmaḳ*. 23 بوش *bôš*, leer, sinnlos, albern = *boš*, leer. 24 بغاز, بوغاز *buġâz*, Meerenge, Enge (auch bildlich) = *boġâz*[1]). 25 بوية *bûjä*, Farbe, Wichse = *boja*. 26 بيك *bêk*, vulgär *bêh* = *beig*, *beï*. 27 طبسى, تبسى, طبشة, طبشيل Speiseplatte, Schale = *tepsi*[2]). 28 تل und تلى Flitter, Goldfaden = *tel*, Draht. 29 تلّيج *tallîg*, Filzpantoffel = *terlik*. 30 تيمور, دمير Eisen, ist in Ägypten erhalten im Eigennamen Demer-dâš und in تمرجى *tämärgi*, Heilgehilfe. 31 جاودار Roggen = *čavdar*. 32 جردل Eimer = *gerdel*. 33 جزلك *guzluk*, Brille = *gözlük*. 34 جزمة *gezmä*, Stiefel = *čizme*. 35 جوخ *gûḫ*, Tuch = *čoḳa*[3]). 36 خازوق = قازيق *ḳâzeḳ*, eigentlich (Pfahl) und bildlich (List, Trug). 37 قنبرة, قنبلة Bombe = *ḫumbara*, *ḳumbara*. 38 خَيطان, auch قَيطان, Schnur, Faden = *ḳaiṭân*[4]). 39 دبّوس früher Keule, jetzt Pflock, Nadel; Penis = *topuz*. Dasselbe Wort scheint als دبز in Algier und Marokko er-

---

1) Seit der osmanischen Herrschaft in Ägypten entspricht *boġâz* hier auch dem arab. ثغر, um Städte wie Ḳoṣêr, Damiette, Rosette und Alexandrien zu bezeichnen. In Ägypten entspricht der ثغر wiederum den „Thoren" des Pharaonen-Reiches. Die neueste arabische Benennung dieser Städte ist محافظة Gouvernorat.

2) In Ägypten, wie es scheint, nur erhalten in طبش II plätschern, planschen.

3) Barbier de Meynard bemerkt zum Worte جوقه: origine slave. Aber Fr. Miklosich (die türkischen Elemente I, 42) betrachtet die slavischen Formen als Entlehnungen aus dem Türkischen. Wahrscheinlich fanden schon die Türken es vor (phrygisch?). E. A. Sophocles: τζόχα, *woolen cloth*.

4) Dies nach G. Meyer (türk. Studien I, 91), griech. *γαϊτανόν*, Band (2. Jahrh. n. Chr.), auch lat. *gaitanum* (5. Jahrh.), *zona*, *cingulum*. Sophocles: *γαϊτανόν*, *a kind of braid*. Die Berührung mit ar. خيط ist zufällig.

halten zu sein. 40 دغرى gerade (adj., adv., eigentlich und bildlich) = طوغرى *doğru.* 41 دقماق Schlägel = *ṭokmaḳ.* 42 دلاة, دولاة, دلاق, eine Truppengattung (veraltet), von *deli*, toll. 43 دميم Jacke, wird für türkisch gehalten. Aber die von Bistânî angeführten Urformen sind fraglich. 44 دمغة Stempel = *tamġă*, *ṭamġa.* 45 دنكل *dingil*, Achse = *dengil.* 46 دوننمة *dununma*, Flotte = *donanma.* 47 سجا *sägä*, Fransen = صاچاق *ṣačaḳ*[1]). 48 سراى *serâï*, arabisiert *serâjä*, Palast = *seraï.* 49 سرت *sert*, hart (z. B. Melone) = *sert.* 50 سرجى *sergi*, Behändigungsbuch, carnet de consignation (de lettres), = *sergi.* Denominativ *sarrag*, eintragen, registrieren. 51 سرجن *sergin*, verbannen, von *sürgün*, 52 سنجة *singä*, Bajonett = *süngü*, سونكى. 53 سنفرة *sanfara*, Schmirgel = ظمپارو *zampârav.* 54 شاى Thee, zunächst aus t. *čâï*, dies durchs Russische aus China vermittelt. 55 شاكوش Hammer = *čekidž*[2]). 56 شاويش *šawîš*, Polizist u. s. w. = *čâûš*, Pförtner, Bote. 57 شبك *šubuk*, Pfeife = *čebuḳ.* 58 شخشير *šaḫšîr*, Pluderhosen = *čaḳšir.* 58a شرخ Sandale, aus *čaryḳ.* 59 شلبى *šelebi*, fein, artig, geziert = *čelebi.* Während *čelebi* früher für rein türkisch galt[3]), hat Baron Rosen neuerdings die Hypothese des türkischen Gelehrten Aḥmed Wefik Pascha weiterführend[4]), eine gänzlich abweichende Ansicht verfochten. Nach ihm ist *čelebi* Nisba von p. *čelîpâ*, Kreuz, dies nur eine Transkription von syr. *ṣalîbâ.* In den Kreisen, wo nestorianische Sendboten die Religion des Kreuzes predigten, war *čelebi* Beiname der Neubekehrten; da die Bekehrungen aber an den Höfen der Herrscher anfingen und von hier aus weiter drangen, erhielt *čelebi* vorzugsweise den Begriff des Vornehmen, Hochstehenden, Feingebildeten. So erkläre sich die Fassung des osmanischen Wortes. Ich bedauere, die Ansicht des russischen Gelehrten nicht annehmen zu können. Meine Einwendungen sind folgende: Nach einer durch zahlreiche Analogien gestützten Ansicht ist syr. *ṣalîbâ* aus p. *čelîpâ* geworden, nicht umgekehrt (vgl. Zeitschr. 1896, 614 f.). Die bisherige Ableitung von *čelebi* ist gut begründet und der Übergang von Gott

1) Der Ausfall des ق deutet auf Übernahme in der Mundart von Kairo.

2) Wie verhält sich p. *čâkôč*, Vullers I, 556 a hierzu?

3) Vom alttürk. *čelep*, *celeb*, Gott, Herr, jakutisch *čalban*, Gott.

3) Zapiski der russ. morgenl. Gesellschaft V (1890), 304 ff., Aḥmed Wefik لهجة عثمانية I, 482, darnach Barbier de Meynard, dict. turc français I, 594.

zu Herrscher, Herr u. s. w. hat Analogien z. B. in p. خديو und lat. *divinus*. Ich vermisse ferner die geschichtlichen Zeugnisse für die angeführte, specifische Bedeutung von *čelebi*. Endlich ist zu beachten, dass das Wort *čelebi* z. B. den persischen Seldžuken (wo wir es erwarten müssten) fehlt, sein Aufkommen dagegen genau mit dem Auftreten der Osmanen zusammenfällt[1]). Um also die alte, wohlbegründete Ansicht von der Herkunft des Ausdrucks چلبى zu erschüttern, müsste die Hypothese Aḥmed Wefiḳs mit bessern Zeugnissen als bisher gestützt werden. 60 شلتة Kissen = *šilte*. 61 شمندور Boje, Seetonne = *šamandra* (dies selbst unklaren Ursprungs). 62 شَنطة Mappe = *čanṭa*, Säckchen. 63 شنك *šinnik*, Feuerwerk, früher *šenlik* = *šenlik*, Belustigung. 64 شنكان *šingân*, auch جنكان Zigeuner; Freudenmädchen = *čengiâne*[2]). 65 شوال Sack = *čuwâl*. Dies Wort scheint mit p. *džôlah*, ar. *džawâliḳ* u. s. w. zusammenzuhängen (vgl. Zeitschr. 1896, S. 639. 611). 65a شَورة Tuch = *čevre*. 66 صاغ ganz, vollwichtig u. s. w. = *ṣâġ*. 67 صنجق *ṣangaḳ*, Fahne u. s. w. = *sandžaḳ*. 68 طابية Fort = *ṭâbia*. 69 طابور Reihe und Glied = *ṭabûr*, Feldlager, Wagenburg. Das Wort findet sich auch in allen slavischen Sprachen und wird oft für slavisch gehalten. Aber Miklosich betrachtet es als Entlehnung aus dem Türkischen[3]). 70 طربوش *ṭarbûš*, habe ich neulich aus **ter-pûš*, also Schweisskappe, erklärt (Zeitschr. 1896, S. 333). Die, wie ich glaube, von Dozy[4]) aufgebrachte Erklärung aus *ser-pûš* scheitert an lautlichen Schwierigkeiten, ebenso wie die übliche Deutung von ar. *senkeri*, Klempner, aus t. *teneke*[5]). 71 طغراء vulgär طرة *ṭurra*, Monogramm des Herrschers u. s. w. = *ṭuġra*, *ṭurra*. 72 طوخ Rossschweif = *ṭûġ*[6]) 73 عربيّة, feiner عربة Wagen = *araba*.

1) Die von Baron Rosen angeführten Zeugnisse sind: Ibn Baṭûṭa (ed. Paris II, 457 f.), der 725 (1326) seine grosse Reise antrat; europäisches Zeugnis von 1313 (bei Heyd, Levantehandel I, 601 f., II, 99 f.); der Byzantiner G. Phrantzes, dessen Chronik bis 1477 geht.

2) Die älteste Form des Wortes ist nach Fr. Miklosich Ἀθίγγανοι, eine im 6. Jahrh. erwähnte christliche Sekte, vgl. E. A. Sophocles s. v.; Miklosich, die türkischen Elemente I, 41.

3) Die türkischen Elemente II, 65.

4) Dict. des vêtements arabes S. 253 f.

5) Vgl. unten XIII, 44.

6) Dies nach Barbier de Meynard persisch, aber Vullers hält *tôġ* für türkisch.

74 عشي Koch = *āšdži*[1]). 75 عفش Hausrat, Gepäck, wahrscheinlich = *eviši*, häusliche Angelegenheit[2]). 76 غجر *ġagar*, Zigeuner, Landstreicher, wohl = *ḳačar*, flüchtig; vgl. in Mesopotamien قرج (Socin). 77 فرشة *furša*, Bürste = *ferča*. Das türkische Wort mag romanischen Ursprungs sein[3]), aber man darf nicht mit Bistâni und andern das neuarabische Wort direkt aus fr. *brosse* ableiten. 78 قايش *'êš*, Streichriemen = *ḳâïš*. 79 قرش III handgemein werden aus *ḳâryšmak*, sich vermengen. 80 قانجة ein Nilfahrzeug, nach der herrschenden Annahme aus *ḳandža* (*baš*); franz. *cange* scheint aus Ägypten entlehnt zu sein; aber woher stammt span. *canja*?[4]) 81 قاون *'â'ûn*, *cucumis melo* = *ḳavun*. 82 قبوص, قنبوص, قابوس, eine Art Harfe = *kopuz*[5]). 83 قزان Kessel = *ḳazân*. 84 قزمة Hacke aus *ḳazmaḳ*. 85 قلاوز *'alâ'ôz*, Schraube = *ḳulâġuz*, *ḳulâvuz*. 86 قمز Kumis, Stutenmilch = *ḳemiz*. 87 قماش Tuch = *ḳumâš*[6]). Wie عفش bezeichnete *ḳumâš* früher allgemein Habe, Gepäck, Ware. 88 قنبور buckelig = *ḳambûr*. 89 قنطرمة Trense = *ḳanṭarma*. 90 قوزى *'ûzî*, jung, munter = *ḳuzu*, Lamm. 91 كراكون *karâkôn*, auch قره قول Polizeistation, Wachtstube = *ḳara-ḳul*. 92 كرباج *kurbâg*, Peitsche, Karbatsche = *ḳerbadž*, *ḳerbač*. Dozy und Barbier de Meynard vermuten slavischen Ursprung, aber Miklosich betrachtet das Wort als Entlehnung aus dem Türkischen[7]). 93 كرك *kurk*, Pelzgewand = *kürk*. 94 كرك *karak*, Harke, wahrscheinlich = *kürek*, Schaufel, Ruder. 95 كسم *kesm*, Art, Zuschnitt, Mode = *kesim*. 96 كوبرى *kubri*, grosse (meist eiserne) Brücke = *köprü*, dies wahrscheinlich aus *γέφυρα*. 97 كوهرجلة *kûhargala*, Salpeter = *ge(v)herčele*. 98 مز *mizz*, Pantoffeln = *mest*. 99 مستورداش Zimmermann, wahrscheinlich aus ital. *mestiere* (oder *maestro*) + t. *dâš*[8]). 100 ممباغ

1) Über die Bildung vgl. Zeitschr. 1891, 352 ff.

2) Etwas abweichend ebd. 354 f.

3) G. Meyer, Türk. Studien I, 46.

4) Herkunft und Wanderung des Wortes scheinen mir weiterer Aufklärung zu bedürfen.

5) Zur Verbreitung des Wortes: Miklosich, die türkischen Elemente I, 99. Zur Sache: Landberg, Arabica III, 29 ff., 112 ff.

6) Zur Verbreitung: Miklosich, die türk. Elemente I, 100.

7) Die türk. Elemente I, 96; vgl. جوخ oben n. 35.

8) Über die Form des Wortes vgl. Fleischer, Klein. Schriften III, 27 (zu Dozy II, 588). Über خاش vgl. Zeitschr. 1896, 623. 640, wodurch Fleischers Bedenken beseitigt werden. Das Wort auch in Jemen: Manzoni, Jemen S. 44 *mesterdasc, falegname.*

mimbâǵ, *bimbâǵ*, Kravatte = *bojun bâǵi.* 101 مناويشى veilchenfarben, aus *benefše*, *menevše*[1]), der türkischen Form von p. *bunafšah.* 102 هانم *hânum*, pl. *hawânim*, Prinzessin, vornehme Frau = *ḫânym*, Fürstin. 103 هنتور *hantûr*, Wagen = *hintu*, *hinto* (dies ungarischen Ursprungs). 104 وجاق Feuerloch, -stelle = *odźak*, Herd. 105 vulgär *barakat warsal*, schönen Dank! aus *bereket versin.* 106 ويركو *wirku*, eine Abgabe (veraltet) = ويركى *vergi.* 107 يافتة Schreibvorlage u. s. w. = *jafta.* 108 ياقة Kragen = *jâḳa.* 109 يانة Kissenüberzug am Sofa, wahrscheinlich aus *jân*, Seite. 110 كدك *jädäk*, eine Art Pachtkontrakt = *gedük.* 110a يساقجى Kawass = *jasâḳdźi.* 111 يشك *jäšäk*, Esel = *ešek.* 112 يلك *jäläk*, ein Gewand = *jelek.* 113 يلكنجى *jalkangi*, Mastwächter, aus *jelken*, Segel. 114 يميش *jamîš*, Früchte, Obst = *jemiš.* 115 يمك *jämäk*, Essen = *jemek.*

Der Einfluss des Türkischen macht sich in Ägypten noch bemerkbar in einer Anzahl von Endungen (*-li-*, *-gi* u. s. w.), in gewissen Wendungen der Kanzleisprache z. B. حضرتلرى *ḥaḍratlari* und anderen zerstreuten Überlebseln (z. B. p.-t. plur. *ân*). In der Militärsprache ist bis jetzt das Türkische noch nicht vom Arabischen verdrängt worden.

Einige ursprünglich arabische Ausdrücke sind in türkischer Form oder Entstellung zurückentlehnt worden. Dahin gehört *kalfa*, Dienerin im Harem, entstanden aus خليفة, ترسخانة *terse ḫânä*, Werft, aus t. *ters-hâna*, dies aus ital. *dársena*, dies im Mittelalter aus arab. دار الصناعة Werkstatt, entlehnt. مهموز *mahmûz*, Sporn, ist türkische Form des ar. مهماز *mihmâz.* تكيّة, auch تكاية, Kloster, würde, wenn aus تكى, اتّكا entstanden[2]), ebenfalls hierher gehören, vielleicht auch سَقَط dienstuntauglich, altersschwach. هويس *hawîs*, Schleuse, erkläre ich aus **ḥavyz*, **havyz*, der türkischen Form von ar. حوض, vgl. t. *wakyt* = وَقْت.

2) Nicht aus *miniaceus*, wie Schiefner meinte (Mélanges Asiatiques III, 283 Anm.).

1) Fleischer schon 1839; wiederholt: Klein. Schriften II, 2, 488; ebenso Barbier de Meynard.

X. Slavische Entlehnungen.

Mehrere Ausdrücke hat das Arabische mit den slavischen Sprachen gemeinsam infolge alter selbständiger Entlehnung aus dem Persischen, z. B. *ṭabar*, Beil, Streitaxt = russ. топоръ, *šôbâš*, willkommen = russ. шабашъ, fertig, oder durch Entlehnung aus dem muhammedanischen Kulturkreise. Über خلعة Ehrengewand vgl. Zeitschr. 1896, 630. Andere Ausdrücke sind dem Arabischen und den slavischen Sprachen gemeinsam, weil beide aus dem Griechischen oder dem Türkischen entlehnt haben, z. B. *karawêta*, Holzgestell = russ. кровать, Bett, *ḳumâš*, Zeug = russ. кумачъ, *serâi*, Palast = russ. сарай, Stall, *šubuk*, Pfeife = russ. чубукъ, *karâkôn*, Wachtposten = russ. караулъ. Über *ṭâbûr*, Reihe, Linie vgl. oben IX, 69. Aber auch einige rein slavische Wörter sind durch türkische Vermittelung ins Arabische gedrungen, nämlich عزبة Weiler, Arbeiterwohnungen = *izba*[1]) und زلط *zalaṭ*, Kupfergeld, aus russ.-poln. золото, Gold[2]), durch Anpassung an *zalaṭ*, Kieselsteine. Das Wort ist auch in Syrien und Jemen bekannt (3 *zalate* = 30 *centesimi*, Manzoni S. 116). Über germanische durchs Slavische vermittelte Ausdrücke vgl. unten XV.

Auch die Bezeichnung für deutsch (österreichisch) ist den Arabern von Slaven zugekommen: نمسا *nimsa*, *nemsa* Deutschland = russ. нѣмецъ, vgl. schon byzantinisch *Νεμιτζοί*[3]).

XI. Lateinische und gemeinromanische Entlehnungen.

Ich rechne hierhin ausser früh- und spätlateinischen Ausdrücken diejenigen romanischen Wörter, welche sich nicht mit Sicherheit irgend einer romanischen Einzelsprache zuweisen lassen[4]). Voran stelle ich die baskischen und keltischen Ausdrücke, welche durch lateinische (romanische) Vermittelung zu den Arabern gelangt sind, nämlich baskisch 1 بَرغة Halfa-Sandale und 2 سبّاط niedriger Schuh. — Ferner keltisch: wahrscheinlich 3 قميص Hemd, *camisia*, jüngere Form قمجة und قمياجة, 4 صابون Seife = *sapo*,

---

1) Näheres darüber Zeitschr. 1891, 354. *izba* soll germanisch sein.

2) Zur Sache vgl. the British Museum Orient. Coins Catalogue Bd. VIII, S. XXV. Unklar ist mir *zulestah*, Satteldecke: Count Gleichen, Up the Nile S. 24, 314.

3) Sophocles nach Pseudo-Theophylact.

4) Die Beziehungen der nordwestafrikanischen Idiome zu den romanischen Sprachen können hier nur gelegentlich berührt werden.

5 شاية und صاية, ein Gewand, *sagum*[1]), vielleicht 6 قصدير = *κασσίτερος* (oben VIII, 127) und 7 برميل Fass = it. *barile*, span. *barril*, vgl. Zeitschr. 1896, 621. 8 باقة Bündel, Pack; Strauss, entspricht gewiss der Gruppe *pacco* u. s. w., aber diese selbst ist so weit verbreitet, dass sie man weder dem Keltischen noch einer andern europäischen Gruppe bestimmt zuweisen kann[2]).

9 أُسطور, اسطار, pl. أُساطير Geschichte, Legende = *historia*, *ἱστορία*. 10 اصطبل Stall = *stabulum*[3]). 11 أُوقيّة Unze, durchs Aramäische aus *uncia*, *οὐγκία*. 12 بُرج Thurm, Taubenhaus = *burgus*. 13 برجد ein Gewand = *paragauda*, *παραγαύδης*[4]). 14 برذون auch بردول Lasttier, Wallach, Maultier[5]) = *burdo*, *βούρδων*, *βόρδων*. 15 برقوق eine Art Pflaume = *praecoqua*, *προκόκκιον* u. s. w.[6]) 16 بريد Post u. s. w. = *veredus*. 17 بركان Vulkan = *vulcanus*, *vulcano* u. s. w. Was die Lava لابة anbelangt, so finde ich nirgends einen deutlichen Hinweis darauf, dass die europäischen Formen jünger sind als die semitischen und dass uns das Wort über Spanien oder Italien zugekommen sein muss[7]). 18 برنس Burnus = *burrus*, *birrus*, *βίρρος*. Aus der jüngern romanischen Form *berretta* u. s. w. entstand بريطة, برنيطة Hut, Kappe. 19 بغنوس dumm, ungewandt = *paganus*[8]). 20 بقس Buchsbaum = *buxus*, *πύξος*. 21 بلد Ort u. s. w. aus *palatium*, *παλάτιον*. 22 بلاط Palast = *παλάτιον*, aber 23 بلاط Fliese = *platĕa*, *πλατεῖα*[9]). 24 بلّين ein Kirchengewand = *pallium*, *πάλλιον*. 25 بندق *bundu'*, Haselnuss = *ponticum*. 26 تلّيس Sack, Sacktuch = *trilicium*[10]). 27 Über das Verhältnis von جلفط

1) Diez 280 *saja*; Ḥafâgî 177, 4.

2) Diez 35 *baga*, 231 *pacco*; Dozy, Suppl. I, 49b, 129a.

3) Über die Nebenform *isṭab* vgl. Zeitschr. 1896, S. 618.

4) Der Vokalismus wie in *burġul* aus *barġôl*, *tumbul* aus *tambûl* (*tumbûl*).

5) In 'Omân: faul, träge (Reinhardt S. 31).

6) Zur Sache und Form vgl. Hehn, Kulturpflanzen[5], S. 346f.

7) لابة in der alten Tradition, vgl. Hosea XIII, 5 ארץ תלאבות harter, dürrer Boden. Schwächliche Etymologie bei Diez 380 von *lavare*.

8) E. A. Sophocles *παγανός*, *rustic*, *clown*, *low-bred*, vgl. Bibl. Geogr. Arab. IV, 191.

9) Fraenkel S. 28, 281, also fremdes *t* bald د, bald ط, wie *κοντάριον* = كندرة und قنطارى oben VIII, 163 Anm.

10) Schon kopto-griechisch *θαλίς*. Die Bedenken Fraenkels (197) scheinen mir nicht begründet zu sein.

zu *calafatare* u. s. w. sind die Ansichten nicht einig. Wegen der Schwierigkeit, die romanischen Formen aus dem Lateinischen zu erklären, leitete Diez sie aus dem Arabischen ab. Umgekehrt will Engelmann das ar. جلفط aus *calefacere*, *calefectare* erklären. Aber Dozy hat hiergegen geltend gemacht, dass die Form جلفط schon von Ibn Dureid († 321 = 933) bezeugt wird[1]), somit älter als alle romanischen Formen ist. Ferner verstehe ich nicht, welche Rolle auf den alten Segelschiffen der „Heizer" spielen konnte, aus dem Engelmann den Kalfaterer werden lässt. Als sicher sehe ich an, dass die Form قلفط erst aus den romanischen Sprachen stammt und dass قلف kalfatern, hiervon ganz zu trennen ist. Wenn aber جلفط weder in Europa noch bei den Arabern heimisch ist, so darf man an die hochentwickelte Schiffahrt des indischen Oceans erinnern. 28 Über داموس = *domus*, vgl. oben VIII, 56[2]). 29 درفيل Delphin = *delphinus*. 30 Ich halte daran fest[3]), dass die arabischen Formen دمنجان und دمجانة jetzt ägyptisch meist *gamadânä*, Korbflasche u. s. w. jünger sind als die romanischen Formen ital. *damigiana*, fr. *dame-jeanne*, sp. *damajuana*; vgl. engl. *demi-john*. Die ältesten Zeugen für das arabische Wort sind Miḫâîl Ṣabbâġ[4]) und Elias Bocthor[4]), ein Syrer und ein Ägypter, die mit der napoleonischen Expedition ihre Heimat verliessen und nach Frankreich gingen. Ṣabbâġ nennt das Wort einfach „fränkisch". Die von C. Niebuhr[4]) erwähnten Damasjanen, grosse Weinflaschen, können nach dem Zusammenhange nur als Ausdruck der Schiffersprache des Mittelmeers gelten. Ich nehme also an, dass das Wort während der französischen Expedition oder wenig früher auch im Orient bekannt geworden ist. Aber auch die europäischen Formen des Wortes scheinen nicht sehr alt zu sein[5]). Eben so wenig kann es in Europa heimisch sein, da die Philologen verschiedener Sprachen hier zu der unglücklichen Ableitung von der persischen Stadt Dâmaġân ihre Zuflucht nehmen. Man beachte noch, dass der spanische Ausdruck als andalusisch gilt und dass das Wort im

---

1) Gawâl. S. ٢٩. LA. IX, 138. Dozy et Engelmann, glossaire S. 376f.

2) Gosset (les coupoles d'Orient et d'Occident S. 1) wiederholt nach Littré die Ableitung von *dôme* aus δῶμα.

3) Vgl. Zeitschr. 1887, 400.

4) Grammatik ed Thorbecke, 1886, S. 58, 7. Bocthor, Dictionnaire: *dame-jeanne*; Niebuhr, Reisebeschreibung I, 212. franz. I, 171. engl. I, 132.

5) Ich verdanke Herrn Dr. C. A. Nallino (Neapel) ausführliche Mitteilungen über den Gebrauch des Wortes in den romanischen Sprachen. Der französische Lexikograph P. Richelet scheint das Wort zuerst (1759) registriert zu haben.

Französischen und Englischen der seemännischen Sprache angehört. Da nun auch Indien und Ostasien uns im Stich lassen, so wird man zu der Frage gedrängt, ob das Wort durch die Schiffahrt aus Amerika gebracht sein kann. 31 دينار Goldmünze = *denarius*, *δηνάριος*. 32 ريف, Uferland, vielleicht = *ripa*. 33 سبانخ Spinat = *spinaceum*. 34 سجل Urkunde u. s. w. = *sigillum*, *σιγίλλον*. 35 سجنجل Spiegel u. s. w., wahrscheinlich = *sexangulum*[1]). 36 سطل, auch سيطل Eimer = *situla*, *σίτλα*. 37 سقلاطون, سقلاط, auch سجلاط ein wertvolles Gewebe = *cyclatus*, *ciclaton* u. s. w.[2]). 38 سقنطار, سقطرى von Gawâliki (۸۸) mit جهبذ, von Ḥafâgi (120, 17) mit حاذق erklärt, von beiden Autoren als رومى, bezeichnet, wurde früher von Fraenkel (aram. Fremdw. 279 f.) aus *secretarius*, *σεκρητάριος* erklärt. Aber neuerdings hat Fraenkel die Mutmassung Sachaus, dass سقنطار nur Umstellung von قسطار sei, als unzweifelhaft bezeichnet[3]). D. Ginzburg will سقنطار aus ital. *scontrare*, fr. *escompte* u. s. w. erklären[4]). 39 شبّين, شربين Cypresse u. a. *sappinus*. 40 صابورة Ballast = *saburra*[5]). 41 صاقور, شقور und شكور Beil = *securis*. 41 a صراط Strasse = *strata*, *στρᾶτα*. 42 صعتر und زعتر eine Pflanze = *satureja*. 43 صقر Falke = *sacer*[6]). 44 صندل ein Gewebe, zunächst = *zendale*, *sendale*, dies vielleicht aus *σινδών*[7]). 45 صَيف Sommer, vielleicht aus *aestivus*. 46 طوالة und (wohl durch türkische Vermittelung) *ṭâula*, lange Krippe (nicht Stall), möchte ich nicht mit G. Meyer[8]) auf *σταῦλος*, sondern auf eine romanische Form, wahrscheinlich franz. *étable* oder ital. *tavola*, zurückführen. Ich vermute, dass das Wort von Kreuzfahrern angenommen wurde. 47 طبل Trommel, Pauke = *tabula*. 48 طربيل Dreschwalze = *tribulum*, *τρίβολος*.

---

1) P. Herzsohn, Der Überfall Alexandriens (1886), These 2; de Goeje, Zeitschr. 1891, 182, auch زجنجل; Ḥafâgî 119, 4.

2) Dozy s. v., Diez 98 *ciclaton*, Ḥafâgî 120, 4.

3) Gawâliki S. 42. WZKM. VI, 260.

4) Zapiski d. russ. morgenl. Gesellsch. VIII, 147.

5) Dozy s. v.; Ḥafâgî 126 und 143 hat noch folgende Formen: سابورة, سابور, صبرة und صفرة d. h. *ṣavra* (*ṣuvra*).

6) Zur Verbreitung des Wortes: Diez 279 *sagro*; Hehn, Kulturpflanzen[5], S. 495.

7) Diez 346 *zendale*.

8) Türk. Studien I, 43. 91 (*τάβλα* in Samsun).

49 طرخون ein Kraut = it. *targone*, sp. *taragona*. 50 طرنبة *ṭurumba*, Pumpe, Spritze = *tromba* u. s. w.[1]). 51 Über عتيق = *antiquus* vgl. Zeitschr. 1891, S. 354. 52 غربال Sieb, vielleicht durchs Aramäische aus *cribellum*, vgl. Zeitschr. 1896, S. 616. 53 غليون ein Fahrzeug = sp. *galeon*, it. *galeone*[2]). 54 Bei فرضة Hafen, vermute ich Einfluss von *porta*, Thor oder *portus*, Hafen. 55 فرقلة Peitsche = *flagellum*, *φραγέλλιον*. 56 فرمة = *forma*, in verschiedenen Fassungen[3]). 57 فرن Ofen = *furnus*, *φοῦρνος*. 58 فسّاط, فسطاط, فستاط Zelt; Stadtname = *fossatum*, *φοσσᾶτον*[4]) Die Gewebe der ägyptischen Hauptstadt, Fusṭâṭ, hiessen im Mittelalter sp. *fustan*, it. *fustagno*, *frustagno*, fr. *futaine*; über Italien, Griechenland und die Türkei wanderte das Wort als فستان *fustân*, pl. فساتين, *Fustanella*, der schottische Kilt, zu den Arabern (Ägyptern) zurück. 59 فسقية Wasserbecken = *piscina*, *πισκίνη*. 60 فلية *flêjä*, wilde Minze = *pulegium*. 61 فنيلة *fanêla*, Flanell, durchs Griechische aus *flanella*[5]). 62 فيّاشة Flasche = *flasca*. 63 قبّان Wage, vielleicht durchs Persische (*kapân*) aus *campana*, *καμπανός*, *καμπανόν*. 64 قسطار, ägyptisch auch قسطال, muss von den Arabern zur Zeit des römischen oder byzantinischen Einflusses aufgenommen, aber bald in Vergessenheit geraten sein; denn die älteste Erklärung lautet ganz unbestimmt: Wage, Dorfvogt, Wechsler, Kaufmann. Früher glaubte man darin *quaestor*, *κυαίστωρ*, zu erkennen (Fraenkel 187), neuerdings hat Fraenkel[6]) es mit syr. *segusṭrâ*, *zegusṭrâ*, Wechsler, verglichen. In den jüdischen Quellen ist קייסטור (westlich), קסדור (östlich) eine Gerichtsperson. Ich kann weder Fraenkels Vergleich des arabischen Ausdrucks mit dem syrischen, noch die Ableitung des syrischen Wortes aus gr. *ζυγοστάτης* anerkennen. Ich halte daran fest, dass قسطار = *quaestor* ist und kann die Bedenken Fraenkels bezüglich des Bedeutungswandels nicht teilen. 65 قسطل Wasserleitung = *castellum*. 66 قسطل, قصطل Kastanie = *castanea*, *κάστανον*[7]).

---

1) Vermittelt wie bei خرطوم durch den Begriff „Elefantenrüssel".

2) Über die romanische Gruppe vgl. Diez 152 *galéa*.

3) Dozy s. v.; vgl. unten XIII, 55.

4) E. A. Sophocles s. v.: *φοσσᾶτον* = Lager, Heer, Graben.

5) Diez 141 *flanella*, *frenella* u. s. w.

6) WZKM. VI, 260; dagegen D. Ginzburg (russ. morgenl. Zapiski, VIII, 147), der es als *custor* (*custos*) = *syndicus*, *procurator*, fasst (bezweifelt von V. Rosen).

7) Dozy s. v.; Ḫafâgî 188f.

67 قصر Burg = *castrum*, *κάστρον*. 68 قطّ Katze, wahrscheinlich aus romanischer Quelle, von Ibn Dureid verdächtigt[1]). 69 قفّة Korb, wird von Freytag mit קוּפָה verglichen; das aramäische Wort ist unklar (Fraenkel 80). Ob es aus *κόφινος*, *cophinus* entstanden ist wie بوق aus *bucina* und كوب Barke aus *caupilus*? Aber ich vermute, dass das erst im Mittelalter auftauchende und in Spanien besonders häufige قفة Korb, von dem obigen Wort unabhängig ist und aus sp. *cofe*, *cofa*, Mastkorb, ital. *coffa*, erklärt werden muss[2]). 70 قفص *'afaṣ*, aus Dattelblattrippen geflochtene käfigartige Körbe u. s. w. = *capsus*, *κάψα*, *κάμψα*. 71 قلّة Krug, vielleicht aus *culeus*. 72 قلاية, قلّيّة Mönchszelle u. s. w. = *cella*, *κελλίον*[3]). 73 قومس, pl. قوامس, قواميس = *comes*, *κόμης*. Im Mittelalter (z. B. bei *an Nuweirî*, Ibn al Aṯîr) wurde es mit قمّص = *ἡγούμενος* (oben VIII, 139) verwechselt, daher pl. قمامصة = *comites*. Daneben jüngeres قند und كند = it. *conte*, sp. *conde*, fr. *comte*. 74 قمقم Topf, Fläschchen, durchs Aramäische aus *cucuma*. 75 قنديل Leuchte = *candela*, *κανδήλη*. 76 قنيطة Hartbrot, Schiffszwieback = it. *galletta*, fr. *galette*. 77 قنطار ein Gewicht = *centenarium* oder *quintale*. 78 قنطرة Brücke, Bogengang = *cintra*[4]). 79 قيصر = Cäsar, *Καῖσαρ*. Über قيسريّة = *Καισάρειον* vgl. oben VIII, 151. 80 كبّوت, كابوت Kapuze u. s. w. = it. *cappotto*, sp. *capote*, fr. *capote*. 81 كوب, كوبة, كبّا, كبّاية[5]), Schale, Napf, Trinkglas u. s. w. = it. *coppa*, fr. *coupe*. 82 كرّاكة Baggerschiff = it. *caracca*, sp. *carraca*. 83 كلار *kellâr*, Vorratskammer, durchs Türkische aus *cellarium*, *κελλάριον*. 84 كلس Kalk = *calx*. 85 كمرك *gumruk*, Zollamt, durchs Türkische und Griechische aus *commercium*, *κομμέρκιον*. 86 كوفيّة vulgär auch *keffîjä*, Kopf-

1) Die Formen bei Diez 158 *gatto*; zur Geschichte des Wortes und des Tiers: V. Hehn, Kulturpflanzen und Haustiere[5], S. 379f. vgl. syr. ܩܛܘ.

2) Vgl. Diez 103 *cofano*. Fr. *couffe* Korb, als Handelsausdruck der Levante, scheint mir erst aus ar. قفّة entlehnt zu sein.

3) Über die arabischen Formen: Fleischer, Klein. Schriften II, 2, 735.

4) Bezolds Zeitschr. f. Assyriol. VIII, 100f.

5) Die Endung wie in عصاية, Stock, مخلاية Futtersack u. s. w.

bedeckung = it. *cuffia*, sp. *cofia* u. s. w.[1]) كوفية Spule, ist vielleicht nur eine Übertragung dieses Wortes auf andre Verhältnisse. 87 مدى ein Hohlmass = *modius*. 88 مُسطار Most = *mustarium*, *μουστάριον*. Durch Wechsel einer Liquida scheint sich hieraus سطل VII und häufig مسطول, zu erklären, beide auf die Betäubung durch Haschisch, Beng u. s. w. bezogen. 89 منار Wegweiser, vielleicht aus *miliarium*, *μιλιάριον*[2]). 90 منديل Tuch, Hülle = *mantile*, *mantele*. 91 ميل Meile = *milium*, *μίλιον*. 92 نقانق auch لقانق, مقانق, Wurst = *lucanica*. 93 هرى Speicher = *horreum*, *ὡρεῖον* auch vulgär *ὅρριον*[3]).

94 Das Verhältnis von مسخرة Possenreisser, Mummenschanz, zu it. *máschera*, sp. *mascara* u. s. w., mag hier, obwohl im Grunde nicht hierher gehörig, doch gestreift werden[4]). Wenn Diez Recht hätte, so wären *máschera* u. s. w. rein romanisch und das Zusammentreffen mit dem Arabischen zufällig, da eine Abhängigkeit des arabischen Ausdrucks von dem romanischen wegen des zeitlichen Verhältnisses ausgeschlossen ist. Aber die Beweisführung von Diez leidet an grosser Künstlichkeit und die schon von Chardin, G. Ménage († 1692) und Golius geahnte Ableitung des romanischen Wortes aus dem Arabischen ist durch Mahn zur Genüge bewiesen. Indessen glaube ich, dass man Diez soviel zugeben muss, dass die Entlehnung sich volksetymologisch leicht an *masca* Hexe u. s. w. anlehnte und damit zu einer Gruppe verschmolz. 95 Unklar ist das Verhältnis von جنّى, جنّ Geister, zu *genii*. Während August Müller[5]) meint, dass das arabische Wort zweifellos von dem lateinischen abzuleiten ist, hält Nöldeke[6]) جنّ für echt arabisch. Ich muss gestehen, dass Nöldekes Gründe mich nicht überzeugt haben.

---

1) Diez 115 *cofea*.

2) Fraenkel, Aram. Fremdw. S. 283.

3) F. G. Kenyon, Greek Papyri in the British Museum S. 211. 286 b.

4) Diez 206 *máschera*. Mahn, Etymol. Untersuchungen S. 60 f. Dozy et Engelmann, Glossaire S. 304 ff. Devic, Dict. étymol. S. 158. H. Lammens, Remarques sur les mots français dérivés de l'arabe (1890) S. 160.

5) Der Islam I (1885) S. 80 Anm. 1.

6) ZDMG. 1887, 717 Anm. 2, gegen Wellhausen, Reste arabischen Heidenthumes S. 175. Über äth. *gânên*, vgl. Dillmann, Aeth. Gramm. S. 184. E. A. Sophocles: *γένιος*. Wenn man die Entlehnung annimmt, muss جنّى als Urform gelten. Wie Nöldeke urteilte auch W. R. Smith.

Nachbildungen nach lateinischer Vorlage finden sich in 96 خنازير Skrofeln = *scrofulae*, und nach Ign. Goldziher 97 فقيه nach *prudens* (*juris*).

98 Noch eine eigenartige Erscheinung muss hier erwähnt werden. Die jüngere wissenschaftliche Sprache der Araber bildet zahlreiche Kunstausdrücke in Nachahmung der europäischen Termini mit den Endungen ات *ât* und ين *în*, z. B. خلّات *acétate*, essigsaures Salz, ذهبات *aurate*, goldsaures Salz, بنّين *bunnîn*, Kaffeïn, شايين *šâïn*, Theïn, هضمين *haḍmîn*, Pepsin u. s. w. Wie wir Europäer anfangs glauben, die arabischen Pluralendungen vor uns zu haben (in einer Fassung, die auch den altsemitischen Sprachen nicht fremd ist), so darf man nicht zweifeln, dass in der arabischen Vorstellung hier vielfach das fremde Affix mit der heimischen Endung verwechselt wird. Andere Endungen dieser Art sind يك *îk* = *-ique*, يت *ît* = *-ite* u. s. w.; z. B. خلّيك *acétique*, essigsauer, زرنيخيت *zerniḫît*, *arsénite*, arsenigsaures Salz.

XII. Spanische Entlehnungen.

Im ägyptischen Arabisch sind mir nur wenige rein spanische Ausdrücke aufgefallen, nämlich ريال *riâl*, Münze = *real*, سرياق Strick, Peitsche = *zurriago*, سقلب, صقلب Slave, Sklave, Verschnittener = *esclavo*, vgl. noch صقلاوى eine Pferderasse, und vielleicht auch سكلابى Biber. Das vulgäre بربط plappern, schwatzen, scheint sich aus sp. *barbotar*, murmeln, in den Bart reden, zu erklären. Weniger sicher möchte ich behaupten, dass das auf die altägyptische Schrift angewandte بربطيّة[1]) zu diesem بربط gehört. ننى Augapfel = sp. *niña*.

XIII. Italienische Entlehnungen.

Einige der unten genannten Ausdrücke gehören, wie leicht zu erkennen, der jüngsten Zeit an und sind daher von beschränktem Gebrauch, sei es dass sie einer gewissen Berufsklasse angehören oder dass sie überwiegend im Verkehr mit Fremden gebräuchlich sind und noch nicht oder nur wenig in rein arabische Kreise ge-

---

1) Ibn Saîd ed. Vollers 33, 18 = Makrizis خطط I, 41, 35.

drungen sind. Die Ausdrücke, welche gar nicht oder selten in der Schriftsprache auftreten, gebe ich nur in Umschrift.

1 ابيلو *abêlu*, Appell = *appello*. 2 *izbiritu*, Sprit = *spirito*. 3 *iskartu*, Ausschuss = *scarto*. 4 *iskarmu*, Ruderpflock = *scarmo*. 5 *antîka*, pl. fem., Antiquität = *antica*, daher *antîk-ḫânä*, Museum, *antîkâtî*, Altertumshändler u. s. w. 6 انجليزى *inglîzî*, englisch = *inglese*. 7 بالو *bâlu*, Ball = *ballo*. 8 بالوت, auch بالوط, Bündel, Ballen = *ballotto*. 9 باروف *bârûf*, Balgerei, öffentlicher Auflauf = *baruffa*. 10 *badrûni*, Hausherr, Prinzipal = *padrone*. 11 بركوش ein Fahrzeug [1]) = *barcoso* (veraltet). 12 *brôwa* Korrekturbogen = *prova*. 13 *brûwa*, Schiffsvorderteil = *prua*. 14 برتقان *burtu'ân*, Orangen = *portogallo*. 15 *bustu*, Schnürleib u. s. w. = *busto*. 16 بستة, بسطة *busta*, *busṭa*, Post = *posta*. 17 *bazâburtu*, *basâburtu*, Pass = *passaporto*. 18 بسلّة *bisillä*, Erbsen = *piselli*. 19 *baṣbaṣ*, furzen (Tunis), vielleicht von *pazzo*, Narr, alberner Kerl. 20 بطارية *baṭâria*, Batterie = *batteria* [2]). 21 *bûtâsa*, *bûṭâsa*, Pottasche = *potassa*. 22 *baṭâṭis*, Kartoffeln = *patate* [3]). 23 بطنطة *baṭanṭa*, Patent, Gesundheitspass u. s. w. = *patente*. 24 بق *bu'*, Mund, Öffnung = *bocca*. 25 بلفة *balfa*, Klappe, Ventil = *valva*. 26 بوليصة, بليصة *bulîṣa*, Schein, Frachtbrief u. s. w. = *pólizza*. 27 بلانقة *balanḳa*, Pfahlwerk = *palanca*. 28 بنتو *bintu*, Napoléon (Münze) = *venti*. 29 بنديرة *bandêra*, *bundêra*, Flagge = *bandiera*. 30 *bûlîtîka*, Politik, kluges, listiges Handeln = *politica* (arabisch ebenso سياسة). 31 تياترو *teâtru*, *tiâtru*, Theater = *teatro*. 32 *trinkît*, ein Segel = *trinchetto* [4]). 33 *tarasîna*, Veranda u. s. w. = *terrazzino*. 34 تندة *tenda*, Sonnensegel = *tenda*, Zelt. 35 جرنال *gurnâl*, Zeitung = *giornale*. 36 جنرال *generâl* u. s. w., General = *generale*. 37 دكريتو *dikrêtu*, Dekret = *decreto*. 38 دُمان *dumân*, Ruder = *timone* [5]). 39 دمنة *dum(i)nä*, Domino, vom Italiener Domino. 40 دوطة *dôṭa*, Mitgift = *dote*. 41 سكورتا *sikurta*, Versicherung, Sicherheit = *sicurtà* [6]). 42 سَلسة Tunke = *salsa*. 43 سلطة *salaṭa*, Salat = *salato*.

---

1) A. v. Kremer, Beiträge I, 18.
2) Wie viele andre militärische Ausdrücke vermittelt durchs Türkische.
3) Das auslautende *s* kann aus engl. *potatoes* stammen.
4) Über das romanische Wort Diez 328.
5) Die seemännischen Ausdrücke sind oft oder meist durchs Türkische vermittelt.
6) Das Verbum سوكر, سوجر, *sôgar*, deutet auf türkische Vermittlung

44 سنكري *senkeri*, Blechschmied = *zingaro*, Zigeuner[1]). 45 شنكو *šinkû*, Fünffrancsstück, (veraltet) = *cinque*. 46 صاكو *ṣâku*, *ṣakku*, Mantel, Überzieher = *sacco*. 47 *ṣartu*, Schneider = *sarto*, aber auch vulgär *ṣarṭa*, *ṣalṭa*, Kleidungsstück. 48 صقالة und أسكلة *eskilä*, Gerüst, Landebrücke u. s. w. = *scala*. 48 طاولة *ṭâula*, Brett, Brettspiel = *tavola*. 50 طالونة Schuhabsatz = *tallone*. 51 فاتورة Rechnung u. s. w. = *fattura*. 52 فرتينة *furtêna*, فرتونة *fartûna*, Seesturm, = *fortuna*. 53 فرقاطة *furgâṭa*, Fregatte = *fregata*[2]). 54 فرمة *firma*, Unterschrift = *firma*. 55 فرمة *farma*, Steinchen (Mosaik) u. s. w. = *forma*, vgl. XI, 56. 56 فرماسون *farmâsûn*, Freimaurer = *franmassone*. 57 *filiu*, Sohn = *figlio*. 58 فميلية *famîlia*, Familie = *famiglia*. 53 *fantazîa*, Belustigung jeder Art = *fantasia*. 60 *fînu*, fein, schön, gut = *fino*. 61 Bei Beduinen von Midian hörte ich قربانة *garbâna*, Karabiner. Man muss annehmen, dass die echte Form *carabin(a)* für einen Plural gehalten wurde, aus dem der obige Singular gebildet wurde. 62 قنبار *gumbâr*, grosse Krabbe = *gambaro*. 63 قنصل Konsul = *console*. Der Name scheint im 8. Jahrhundert d. H. aufzutauchen. 63 *kâru* Lastwagen = *carro*[3]). 64 *kârûsa*, Wagen (selten) = *carrozza*. 65 كنبوش, gedehnt aus كبّوش Hülle, Decke, Satteldecke = *cappuccio*[4]). Die gedehnte arabische Form tritt im Spanischen als *gambux* auf; andrerseits wurde die spanische Form (*capuz*) des romanischen Wortes als كبّوس von den Arabern aufgenommen. 66 كتينة *katîna* (Uhr)-kette = *catena*. 67 كمبانية *kumbânîja*, Gesellschaft = *compagnia*. 68 كمبيالية *kimbiâlä* (*kimbilâjü*), Wechsel = *cambiale*. 69 *ḳamarêra*, Diener, Dienerin, = *cameriere*. 70 كنتراتو *kuntrâtu*, Kontrakt = *contratto*. 71 *kanšelîr*, Kanzler = *canceliere*. 72 كورنتينة *kûrantîna*, Quarantäne = *quarantina*. 73 كومساري *kûm(i)sâri*, Schaffner = *commissario*. 74 لاوندة *lâwanda*, Lavendel = *lavanda*. 75 لمبة *lamba*, pl. *lumaḍ*, Lampe = *lampade*, also *p* im Sg., *d* im Plural erhalten.

1) Vgl. oben zu IX, 70.

2) Vgl. Diez 147 *fregata* (Ursprung nicht ganz klar).

3) Die meisten dieser auf *u* (*o*) auslautenden Lehnwörter bilden den pl. fem. mit Abwerfung des *u* (*o*); *kâru* scheint keinen Plural zu bilden.

4) In der ägyptischen Chronik des Ibn Ijâs (Kairo 1312) habe ich öfter handschriftliches كبابيش in كنابيش verändert, weil mir der Ursprung des Wortes noch unklar war.

76 مدالية *medâlia*, Medaille = *medaglia*. 77 *mazâgurna*, *bazâgurna*, Mittagspause = *mezzogiorno*. 78 *mastillä*, *bastillä*, Zuber, Kübel = *mastello*. 79 مكينة *makîna*, Maschine[1]), z. B. Nähmaschine. 80 *malâṭa*, *ma'âṭu*, krank, elend u. s. w. = *malato*. 81 *mantu*, *bantu*, Mantel = *manto*[2]). 82 منجرية *mangarîja*, Essen, aus *mangiare*. 83 مناورة *munâwara*, Manöver, mit formeller Anpassung ans Arabische (Zeitschr. 1887, 396) = *manovra*. 84 موبليا, موبيلية, *mûbilia*, Möbel = *mobiglia*. 85 نمرة *nimra*, Nummer = *numero*. 86 وابور Dampfmaschine = *vapore*[1]). Über die Nebenform باجور Zeitschr. 1896, 622. 87 ورديان *wirdiân*, Zollwächter, durchs Türkische aus *guardiano*. 88 ورنيش *wernîš*, Firnis, Lack = *vernice*.

Über *mestiere* oder *maestro* in مستورداش Zimmermann, vgl. oben IX, 99. Der frühere Einfluss des Italienischen in der ägyptischen Staatsverwaltung verrät sich z. B. in den Zahlen *brîmu* = *primo*, *sekundu* = *secondo*, *tirsu* = *terzo*, in Nachbildungen wie ديوان = *salone*, Abteilung eines Eisenbahnwagens, in geographischen Namen wie *Lund(u)ra* = *Londra* u. s. w. Aus dem in der Geschäftssprache üblichen *sta bene* entwickeln sich kühne Verbindungen, wie *masṭabennâš*, wir sind noch nicht fertig (handelseinig).

XIV. Französische Entlehnungen.

Das oben bei den italienischen Entlehnungen Bemerkte gilt auch hier. Die Anlehnung der neuägyptischen Schulstube an französische Vorbilder ist leicht zu erkennen. Aber auch dieser Einfluss, der vor einer Generation zur Zeit der Kanalbauten den italienischen verdrängte, ist bereits im Schwinden und muss englischen Ausdrücken, besonders in den Schulspielen, Platz machen.

1 اتكات *ittikât* = *étiquette*. 2 اردواز *arduwâz*, Schreibtafel = *ardoise*. 3 *budra* = *poudre*. 4 *brêh*, *burêh*, Kommode = *bureau*. 5 بكلورى *bakalûrî*, Baccalaureus, aus بكلورية = *baccalauréat*. 6 بلاسون *balâsôn*, Strohmatte = *paillasson*. 7 بندول

1) Ohne Dampf; jede mit Dampf getriebene Maschine ist وابور.

2) Aber auch *baltu* = *paletot*. Wahrscheinlich fliessen beide Ausdrücke in einander.

Stutzuhr = *pendule.* 8 بوصة *bûṣa*, *bôṣa*, Zoll = *pouce*[1]). 9 *turṭuwâr* und arabisiert تطوار Bürgersteig, Rand = *trottoir.* 10 جندرمة *gandarma* = *gendarmerie.* 11 دوسية *dôsiä*, Aktenstoss = *dossier.* 12 سوبية *sûbiä*, Strippe = *sous-pied.* 13 شجرين *šagrîn*, Leder = *chagrin.* 14 *ṭaršûn*, Scheuerlappen = *torchon.* 15 *ṭaraband*, *ṭurband*, Schmuggel = *contrebande.* 16 *furṣ*, Kraft = *force.* 16 *karâtôn*, ein Stoff = *cretonne.* 17 *kanabä* = *canapé.* 18 كياس = *caillasse*[2]). 19 كود = *code.* 20 مدامة *mudâma* = *madame* u. s. w. Anlehnungen ans Französische finde ich in ولد Kellner = *garçon*, مستراح Abort = *lieu d'aisance*, in der weiten Fassung von حركة = *mouvement* u. s. w.

Die Beachtung der französischen Vorlage ist von höchster Wichtigkeit für das Verständnis der neuägyptischen Schriftsprache. Einige Beispiele mögen genügen, um dies zu erläutern. Man übersetzt *spectre* Gespenst, treffend mit طيف, erweitert aber auch den Begriff von طيف genau in dem Umfange von *spectre* als physikalischem Kunstausdruck. اقتصاد entspricht *économie* im Sinne von Sparsamkeit, wird aber erweitert zu den Begriffen von Staats- und Volkswirtschaft.

XV. Germanische Entlehnungen.

Mehrere altdeutsche Ausdrücke sind durch romanische oder normannische Vermittelung zu den Arabern gelangt. درقة und طارقة Schild = *targa* (italienisch, angelsächsisch, nordisch), *zarga* (ahdeutsch). Beide arabische Formen kommen im Osten und im Westen vor; die erstere ist zur Zeit bei ägyptischen Beduinen gebräuchlich. Die arabische Form wanderte ins Spanische als *adarga*, *adaraga* zurück[3]). رُكّة Spinnrocken, auch fig. Altweiber-, = ahd. *rocco*, it. *rocca* u. s. w. فالم und فادن Senkblei = Faden, *fathom*[4]). هنّاب Napf = ahd. *hnap*, *hanap*, it. *anappo.*

Andere deutsche Ausdrücke wanderten durch türkisches Gebiet in arabische Länder, nämlich قرال König (in Volksromanen u. s. w.)

1) Der Auslaut deutet auf litterarische Entlehnung.
2) Romania XVII, 503 (im Mittelalter).
3) Zur Geschichte der Etymologie: Dozy, Suppl. II, 40 f.; Diez 315 *targa.*
4) Fleischer, Kl. Schriften II, 2, 662.

= t. *ḳerāl* = slav. *Krol*, *Korol* u. s. w. = Karl — und قرش, غرش, pl. قروش, غروش Piaster = t. *ǵurūš* = Groschen. Der arabische Singular ist also jünger als der Plural. Die Aufnahme in Ägypten erfolgte in Alexandrien, Rosette oder Damiette, wo t. *ǵurūš* (*gurūš*) mit قروش wiedergegeben wurde; in Kairo wurde ق zu Hamza, also *'irš*, *'urūš* [1]).

Von neuenglischen Ausdrücken sind mir aufgefallen: *gînĕh* = Guinea, *tenn*, Tonne = *tun*, seemännisch und *šell*, pl. *šulūl*, Muschel = *shell*, bei den Pyramiden.

Schwierigkeiten finde ich in dem mir (auch Beaussier) unbekannten, von Bocthor und Bistâni bezeugten جنفاص, جنفيص Sacktuch, Segeltuch. Der von Dozy angedeutete Zusammenhang mit *κάνναβις* ist natürlich ausgeschlossen; nur von einer romanischen Form von *cannabis* (fr. *canevas*, it. *canavaccio*) könnte es stammen. Da aber das italienische auslautende *č* wohl ش ergeben hätte, und das franz. *s* stumm ist, so geht das auslautende ص wahrscheinlich auf engl. *canvas* oder holländ. *kanefas* zurück. Strenge zu scheiden ist das Wort von *gemfas*, *ginfēs*, ein Seidenstoff, das durchs Türkische auf p. *džān-fizā* Seelenfreude, zurückführt (Zeitschr. 1896, 639 n. 89).

Nachträge und Berichtigungen.

Band 50. S. 619, Z. 4 l. *kh* für *kḥ*.

S. 624 n. 21. Dahin gehört auch جسطل sehr grosses Gefäss, in der Mundart von Ḥalab (Miḫ. Ṣabbâġs Grammatik ed. Thorbecke 67, 21).

S. 625. Volksetymologie, vgl. J. Goldziher, arab. Beiträge zur Volksetymologie: Zeitschr. für Völkerpsychologie u. s. w. XVIII (1888), 69—82.

S. 631 n. 21. ساباط, vgl. Tabari, Annales I, 2, 883, 7 f. In Spanien scheint das Wort lokal als „unterirdischer Gang" erhalten zu sein (nach L. Passarge, Reise in Spanien und Portugal, II, 36).

S. 633 n. 38. قسطاس = *δικαστής*. Ähnliche auf Miss-

---

1) Zur Geschichte des Wortes: Barbier de Meynard, Dict. turc-français II, 384 a; the British Museum Or. Coins Catal. Bd. VIII, S. XXIV.

verständnis beruhende Übertragungen sind Ḳor. 55, 13 فخّار Thon (Beiḍ. = خَزَف), قرموس Töpferofen = κεραμεύς, und زبانية Höllenrichter = assyr. *zibânîtu*, Wage, vgl. XIII, 47 *ṣartu*.

S. 634 n. 45 a. Meine Vermutung über كانون wird hinfällig durch assyr. *kinûnu*, Kohlenbecken (Delitzsch, Handw. 340 a).

S. 634 n. 46. كدّان scheint dem Pharium marmor der Alten zu entsprechen.

S. 636, III, 23. برشام Oblate, ist besser mit برشان Hostie, zu vergleichen.

S. 639 n. 99 a. Sollte das dichterische حوم Wein, sich nicht aus dem *homa* des persischen Rituals erklären?

S. 643 n. 175 a. Über سربال Mantel, vgl. Andreas bei K. Marti, bibl.-aram. Sprache (1896), S. 74* b.

S. 643 n. 184. Vielleicht ist صقر dicker Fruchtsaft, nur Differenzierung von سكر.

S. 645 n. 228, vgl. S. 632 n. 28 und Reinhardt, Oman S. 149 *ṭôbeg*, Ofen.

S. 646 n. 249 فراسة hat das arabische نظار verdrängt, wie هالة das rein arabische طفاوة.

S. 646 n. 254, vgl. S. 738 بنكام Wasseruhr. Meine Deutung als „Sanduhr“ stützt sich auf Ḫafâgi 29, 6.

S. 647 n. 262, vgl. Nöldeke, Mand. Gramm. § 103 כאצארא.

S. 648 n. 290 vgl. Edw. Thomas, Ancient Indian Weights S. 68 كيلجة *kailajah* = $1^7/_8$ Mann.

S. 649 n. 312. Auch نبّق und نمّق (Bäume) geordnet in Reihen stellen (Imrulḳ 40, 2; Mutalammis 15, 2 Var.) erklärt sich aus *nâmak*; vgl. سورة = שׁוּרָה.

S. 650, IV, 9. فلفل hat بابرى = πέπερι, überwuchert.

S. 652 n. 45. Vgl. jetzt Delitzsch, Handwörterbuch 7 b: *ibilu* als Tiername.

S. 656 n. 54. طرس erklärt sich aus θυρίς als Teil der Schreibtafel. Vgl. assyr. *dappu*, Brett, neben *duppu*, Schreibtafel. Die طروس dienten in Zeiten der Not als Ersatz für جلود (Fihrist 21, 19 f.).

Band 51. S. 291 n. 1. Aus der verkürzten Form *tûn* (Bistâni) erklärt sich *tauwân*, Kalkbrenner (ZDPV. XIII, 244).

S. 291 n. 6 a. Die begriffliche Entwickelung von سجل Eimer

lässt uns die Möglichkeit, die Gruppe دول aus aram. *daul(â)*, Eimer, zu erklären. Entweder wäre dann دولة Lehnwort, oder wir müssen annehmen, dass in Arabien mundartlich دول aus دلو geworden ist; vgl. قوس = *ḳast**; دون neben دنو; دولة Kanne, neben دلّة; hebr. גור = جرو u. s. w.

S. 292 n. 15. Schon G. Flügel hatte شعبذ . شعوذ mit „chaldäischem" שׁעבד verglichen (Fihrist II, 123 zu I, 312, 11). Ich füge noch hinzu, dass die vulgäre arabische Auffassung شعوذ mit عوّذ u. s. w. kombiniert.

S. 292 n. 19a. صوفة Meergras, Alge, ist vielleicht entlehnt aus syr. ܣܘܦܐ, hebr. סוף und von صوف Wolle zu trennen.

S. 293 n. 22a. Die فلجان des Fihrist (21, 12; 40, 23; 353, 6) sind wohl aus syr. *pelgâ*, Hälfte, zu erklären und entsprechen dem diptychum.

S. 293 n. 27. ملّة ist schon, glaube ich, von Nöldeke mit מלה verglichen worden.

S. 293 n. 29. Zu den aramäischen Ortsnamen in Ägypten rechne ich auch خربتا im Delta.

S. 294. Ibn Hischam 221, 1 فتناخرت ist in فتناجرت zu ändern und aus ܢܓܪ zu erklären; vgl. LA VII, 52.

S. 294 n. 2. πηλόν (acc.) liegt wohl bei بيلون Walkererde, Seifenerde zu Grunde; cf. syr. *bêrôn* = βίρρον.

S. 299 n. 88. طخمة Ziegenheerde, aus τάγμα Schaar, Truppe.

S. 300 n. 109. Für das Koranische فلكيّ , فلكى ist bemerkenswert, dass der Periplus Maris Erythraei (§ 16) gerade die Kauffahrteischiffe des Roten Meeres ἐφόλκια nennt. Herr Thumanišvili, ein in Jena studierender Georgier, sagt mir, dass *felûka* auch im Schwarzen Meere gebräuchlich ist, russ. фелюга, georg. *philuka*.

S. 300, Anm. 4. Heyd schliesst mit den Worten: *funda* wird ebenso sicher vom arab. *funduḳ* herstammen als *fondaco*.

S. 300 n. 113. قادوس, mit der im Ḥigâz üblichen Nebenform قَدَس.

S. 301 n. 130. Später wird auch قطربة Unholdin, gebildet (Maḳrîzis خطط II, 445, 4).

S. 302 n. 139. Vgl. *haigumâna* = ἡγουμένη (Tabari-Nöldeke S. 133).

S. 302 n. 146a. Mit قورى *κύρις* (Wellhausen, Vakidi S. 235, Anm. 6) vgl. كيرا (Wellhausen, Skizzen IV, S. ١٨ Z. 13) und كير (Dozy, Suppl. II, 504 b).

S. 303 n. 155. Aus *χρῖσμα* ist aber auch خرزمة Enthaarungsmittel geworden.

S. 303 n. 167. Die volle Form لصت ist erhalten im jüdischen Eigennamen اللُّصَيت (Ibn Hischam 351, 19; 361, 9).

S. 304 n. 184. Vgl. Job 24, 24 ed. Baudissin الملوكية = *μολόχη*.

S. 304 n. 192. Schon P. de Lagarde (Abhandlungen S. 64, Anm. 1) hatte ميمون mit *μιμώ* verglichen.

S. 305. Zu den Nachbildungen rechne ich noch صناعة = *τέχνη*, als Buchtitel, منطقة als geographische Zone, صاحب Minister, wie *φίλος* z. B. bei den Ptolemäern, und *amicus*. Zu *Εὐεργέτης* vgl. U. Wilcken: DLZ. 1896, 1388 und phönic. פעל · נעם.

S. 307 n. 39a. *darabukka*, Pauke = *tiberek*, Handtrommel.

S. 317 n. 87. Ob die sachliche Unterscheidung von مدى und مدّ auch eine etymologische Trennung nötig macht (wie die Araber meinen; ebenso Fraenkel 206), bezweifele ich. Eher glaube ich mit v. Kremer, dass beide von *modius* stammen.

Zur Handschriftenkunde.

Von

Theodor Aufrecht.

Von dem anonymen Smṛitisārasamuccaya, welcher in acht Prakaraṇa einige hauptsächliche Kapitel des Ācāra nach den Smṛiti und Purāṇa behandelt, sind bis jetzt in Europa drei Hss. angelangt. Die Berliner vom Jahre 1604 ist von Weber in I[a], p. 308, die minder vollständige Londoner von Eggeling unter Nummer 1556 behandelt worden. Die Cambridger Hs. enthält nur Foll. 4. 6. 7—36 und ist durch eine grössere Einschaltung aus einem unbekannten Gesetzbuche, welche von Fol. 16 bis 25[b] reicht, entstellt. Von da ab stimmt sie im ganzen mit der Londoner überein. Die Prakaraṇa haben hie und da Unterabteilungen. Die Hauptabschnitte sind: Brahmacāriprakaraṇa, Gṛihasthācāra⁰, Dāna⁰, Dravyaśuddhi⁰, Tithinirṇaya⁰, Tīrtha⁰, Bhojana⁰, Karmavipāka⁰, Mahāpāpaprāyaścitta⁰ mit der Unterabteilung Prāṇivadhaprāyaścitta (am Anfang Upapātakaprāyaścitta genannt). Alle drei Hss. haben hin und wieder Zusätze von Pādas und ganzen Ślokas, am meisten die Berliner. Nach meiner Durchzählung enthält die Berliner 727 Ślokas (exklusive der Zusätze). Die Einleitung legt von dem Geist der Kompilation ein Zeugnis ab:

मनुना याज्ञवल्क्येन विश्वामित्रेण चात्रिणा ।
विष्णुना च वसिष्ठेन व्यासेनोशनसा तथा ॥ १ ॥
बौधायनेन दक्षेण शङ्खेनाङ्गिरसा तथा ।
आपस्तम्बेनागस्त्येन हारीतभृगुनारदैः[1] ॥ २ ॥
पराशरेण गर्गेण गौतमेन यमेन च ।
शातातपेन लिखितेन संवर्तेन तथैव च ॥ ३ ॥

1) गुरु statt भृगु London.

गोभिलेन सुमन्तेन (des Metrums willen) मनुना
स्वायंभुवेन च ।
अष्टाविंशतिभिर्दृष्टं शास्त्रं लोकहिते रतैः ॥ ४ ॥
धर्मसंरक्षणार्थाय संक्षेपेण महात्मभिः ।
धर्मानूचुस्त्रिवेदोक्तान्स्वर्गादिफलदायकान् ॥ ५ ॥

Verse 1—3. 4ª. 5ª sind einfach aus der Einleitung des Caturviṅśatimata entnommen:

मनुना याज्ञवल्क्येन विश्वामित्रेण चात्रिणा ।
विष्णुना च वसिष्ठेन व्यासेनोशनसा तथा ॥ १ ॥
आपस्तम्बेन वत्सेन हारीतगुरुनारदैः ।
पराशरेण गार्ग्येण गौतमेन यमेन च ॥ २ ॥
बौधायनेन दक्षेण शङ्खेनाङ्गिरसा तथा ।
शातातपेन साङ्ख्येन संवर्तेन तथैव च ॥ ३ ॥
चतुर्विंशतिभिः शास्त्रं दृष्टं लोकहिते रतैः ।
धर्मसंरक्षणार्थाय संक्षेपेण महात्मभिः ॥ ४ ॥ ५ ॥
सर्वात्मने नमस्कृत्य ब्रह्मणेऽमिततेजसे ।
धर्ममूचुस्त्रिवेदोक्तान्स्वर्गादिफलदायकान् ॥ ६ ॥

In der Cambridger Hs. wird am Ende des Brahmacāriprakaraṇa und nirgends wieder das Werk einem Bhāguri zugeschrieben. Diese Angabe ist nicht der Rede wert.

Alle drei Hss. geben einen meist fehlerhaften Text. Namentlich ist zu rügen, das die vielen Ślokas vorangesetzten Quellen mehrfach abweichen und mit wenigen Ausnahmen unrichtig angegeben sind. Am meisten stimmen die mit Yogīśvara, d. i. Yājñavalkya, bezeichneten.

Ein Smṛitisamuccaya von einem gewissen Dharmaśāstraruci wird in dem Catalogue of Ulwar MSS. erwähnt. Der unter 372 gegebene Auszug ist zu kurz um über das Werk urteilen zu können

---

Berichtigungen

zu

Catalogus Catalogorum. Part II.

9[a]. Ānandavṛindāvanacampū by Mādhavānanda. Read Oudh XXI, 52. — 16[a]. Karmakaumudī. Read Rgb. 197. — 29[b]. Vyutpattivāda. Add IO. 3268 (inc.). — 45[a]. Tattvacintāmaṇi by Gaṅgeça. He quotes the grammarian Çrīkara in the Çabdakhaṇḍa. — 68[b] line 11, read Rāmācārya. — 70[a]. Pathyāpathyanighaṇṭu by Trimalla is identical with his Dravyaguṇaçataçlokī. — 72[b]. Paramānandaghana. Read Smṛitiratnamahodadhi. — 98[a]. Read Manohara, father of Harinātha. — 98[b]. Mantraratnāvalī IO. 1426. Read in 26 (?) chapters. — 101[b]. Mahārudrapaddhati. Read Paraçurāma instead of Kamalākara. — 122[b]. Rāmānuja: Mahābhāratasaṃkshepaṭīkā. This Rāmānuja is a later author.

The statement in the Additions to the first part that the Dānasāgara of Ballālasena was composed in 1169 is evidently wrong. It rests on the erroneous numbers given in the Catalogue of the India Office Mss. III, p. 545[b]. If instead of çaçinavadaçamitaçakavarshe we correct navaçaçidaçamita, we arrive at the date 1097, the same as given by Lālmitra in his Notices, number 278.

Theodor Aufrecht.

Das *l*-Jaqtul im Semitischen.

Von

Eduard König.

In den letzten Jahren ist von so verschiedenen Seiten her die Frage nach dem Ursprung und der Bedeutung der Jaqtulformen, die mit präfigiertem oder präformativischem *l* auftreten, ventiliert worden, dass es mir zeitgemäss zu sein scheint, wenn ich einen kurzen zusammenfassenden und kritischen Überblick über den Stand der Frage veröffentliche. Vielleicht gelingt es mir dabei, das schwierige Problem in ein helleres Licht zu setzen und seiner Lösung entgegenführen zu helfen. Vorauszusenden habe ich nur noch die Bemerkung, dass ich die Bezeichnung „Jaqtul“ dem oftmals nicht passenden Ausdruck „Imperfekt“ vorziehe.

I. Beginne ich mit dem Hebräischen, so ist לְתִתֵּנ׃ 1 K. 6, 19 nach meiner Ansicht aus לְתִתּוֹ „dass er stelle oder unterbringe“ geworden. Ebenso entstand die andere analoge Form תתנ׃ 17, 14b (Kᵉtib) aus einem תִּתּוֹ, dessen ו auf יהוה V. 14a zurückwies. Diesen Namen fügte man hinter תִּתּוֹ ein, nachdem dessen ו entweder aus zufälliger graphischer Verirrung oder aus unbewusstem Streben zur Wiederherstellung des dritten Stammkonsonanten von נתן zu נ (ן) geworden war[1]. Jedenfalls ist das überlieferte לְתִתֵּן 1 K. 6, 19 für den Infinitiv zu halten (cf. das Targûm לְמִתַּן, Peš.: ܠܡܬܠ, LXX: *δοῦναι*), wie auch David Qimchi im Mikhlôl, S. 76b und im Wurzelbuch s. v. נתן richtig erkannte.

Also enthält לְתִתֵּן 1 K. 6, 19 keine Spur vom Gebrauche des ל als einer Finalkonjunktion, wie es im Arabischen *li* mit dem Subjunktiv (cf. لِيَشْرَبْ etc. bei Caspari-Müller[5] § 380, 2) ist, wobei keine Ellipse von أَنْ oder كَيْ zu statuieren sein dürfte (Fleischer,

1) Spuren des unbewussten Strebens nach Bewahrung des dreikonsonantigen Verbalstammes sind zusammengestellt in meinem „Historisch-kritischen Lehrgebäude des Hebräischen mit komparativer Berücksichtigung des Semitischen überhaupt“, Bd. 2 (1895), S. 348. 372[1]. — Die „Syntax“ erscheint soeben.

Kleinere Schriften, Bd. 2, S. 84)[1]. Übrigens für das Ägyptisch-Arabische vgl. gegenüber Spitta § 165 b das Urteil von Vollers[2]): „Die Verbindung der Präposition *li* mit dem Imperfekt ist so wenig zulässig, wie die gleiche Verbindung von *bi* (Spitta § 93 c)". Das alttestamentliche Hebräisch zeigt also auch keine Parallele zum arabischen *li* mit dem Modus Apocopatus (wie *lijunfiq* etc. bei Caspari-Müller § 382, 1), zum assyrischen *likšud* (Delitzsch, Assyr. Gramm. § 93), zum minäischen 𐩡[3]) und zum äthiopischen *la* mit dem Subjunktiv (Dillmann, Äthiop. Gramm. § 90), z. B. ለይኩን፡ (fiat), was sich im Amharischen nur noch bei der 1. sing. des Subjunktivs zeigt: z. B. ልሒድ፡ „ich will gehen" (Prätorius, Amhar. Gramm. § 279 b).

Aber in der Mišna begegnet z. B. לִישׁוֹל Berakhôt 2, 8; לֵירֵד 4, 5; לֵידַע Abôt 4, 22; לִשָּׂא Jebamôt 1, 4[4]) neben לָשֵׂאת ʿAbôda zara 1, 1. In jenen Beispielen liegt konjunktionaler Gebrauch von ל geradeso, wie in den Worten, die Ibn Ezra zu Num. 24, 20 schrieb: ואחרית ליאבד „und sein Ende, dass er untergehe[5]).

Dass aber jene לִ-Formen gleich dem mit ל verbundenen Infinitiv verwendet wurden, erklärt sich nach meiner Ansicht daraus, dass die 3. sing. masc. auch schon im Althebräischen oft das generelle Subjekt „man" vertrat. Darnach begreift sich nicht bloss z. B. הָרוֹצֶה לִישׁוֹל Ber. 2, 8 und יָכוֹל לֵירֵד 4, 5, sondern darnach konnte auch לֹא נִמְנְעוּ מִלִּשָּׂא (Jeb. 1, 4) „sind nicht davon abgehalten, dass man heirate" gesagt werden, und deshalb konnte z. B. mit צריך ליתן שבח (Sopherîm 14, 6) „es ist nötig, dass man Lob spende" abwechseln צריך לקרות 14, 18.

Ich kann mir die Formen, wie לִישׁוֹל oder לֵירֵד, nicht anders erklären, als dass sie ein neuer syntaktischer Ersatz des Infinitiv-Gebrauchs sind, aber nicht eine neue Bildung des Infinitivs, wie es z. B. Sal. Stein, Das Verbum in der Mischnasprache, S. 33 darstellt, indem er sagt: „Im Infinitiv Kal in Verbindung mit Lamed werfen die ursprünglichen פ״י das althebräische

---

1) Überdies kommt dieses *li* mit dem Subjunktiv auch, obgleich „nur uneigentlich" (zum Teil ironisch) in der Bedeutung „mit dem Enderfolge, dass" vor (Fleischer, Kleinere Schriften, Bd. 1, S. 397).

2) Vollers, Beiträge zur Kenntnis der lebenden arabischen Sprache in Ägypten (ZDMG. 1887, 365 ff.), S. 398. Vgl. dort weiter.

3) Hommel, Südarabische Chrestomathie 1893, § 76: „Als Konjunction ist 𐩡 dem Minäischen durchaus nicht fremd".

4) לִשָּׂא steht ohne י in der Berliner Mišna-Ausgabe von 1832 gegenüber לישא, was Sal. Stein, Das Verbum in der Mischnasprache 1880, S. 36 bietet.

5) Auch der konjunktionale Gebrauch von כ nahm später wenigstens in der Dichtersprache zu. Beispiele und die darauf bezüglichen Äusserungen Abûlwalids sind von Bacher, ZDMG. 1882, 405 f. besprochen.

ה dieser Form ab und lassen das Jod mit dem Sch'wa des Lamed zu Zere zusammenfliessen". Da würde man doch mindestens יֵרֵד + לְ = לִירֵד, also mit Chireq unter dem Lamed, erwarten. Wie unbegründet die z. B. noch von Stein vertretene Auffassung ist, ersieht man aus den Worten, die er bei den Verba פ״א (S. 32) gebrauchen muss, um diese Theorie festzuhalten. Er sagt: „Im Infinitiv Kal mit Lamed verschwinden das Chaṭeph-Segol und das Sch'wa, und erscheint wahrscheinlich in Anlehnung [!] an das Imperfektum [!] der Vokal *ô*". Nein, in לוֹמַר liegt eine Kontraktion von יוֹמַר und לְ vor, die aus der Häufigkeit dieses Verbs sich erklärt. Dass dies der Hergang der Sache war, ersieht man daraus, dass diese Kontraktion nur noch bei dem ebenfalls höchst gebräuchlichen לוֹכַל auftritt, während bei den relativ weniger gebrauchten Verba es, wie z. B. לֶאְסוֹר, heisst, also der imperfektische Ersatz des Infinitivs nicht zur Geltung kam. Bei andern Verben kämpfte mit der beharrenden Infinitivform der neue Infinitiversatz, wie z. B. bei לָלֶכֶת und לֵילֵךְ, und die alte Infinitivbildung beharrte da am meisten, wo sie eine stark ausgeprägte Form besass, wie bei den Verba tertiae semivocalis.

II. Auf dem aramäischen Gebiete zeigt das Zinġirli in der Hadad-Inschrift, Z. 23 die fragliche Gruppe ליתכה. D. H. Müller[1]) hat die betreffende Zeichengruppe als ihm unsicher erscheinend übergangen. Nöldeke aber hat in ZDMG. 1893, S. 93 geurteilt, dass nach dem Abklatsch sicher ליתכה zu lesen und dass dieses mit „möge er ausgiessen" zu übersetzen ist. Nöldeke möchte auch in למנע Z. 24 eine Kontraktion von לימנע sehen, während jenes למנע nach D. H. Müller, WZKM. 1893, S. 133 „ein Infinitiv mit ל" ist, wie das ebenfalls in der 24. Zeile stehende לאכל. Über die letzterwähnte Form hat Nöldeke nicht gesprochen. Müller aber hat (S. 122 f.) mehrere Momente dafür beigebracht, dass auch im Aramäischen die Bildung des Infinitivs durch präfigirtes *m* eine sekundäre Erscheinung ist, die nur im Schriftsyrisch die völlige Herrschaft besitzt, während in älteren und jüngeren Dialekten (vgl. z. B. Nöldeke, Neusyrische Gramm., S. 213; ZDMG. 1881, S. 229[3]; Guidi, ZDMG. 1883, S. 295) auch Wörter ohne *m* sich in infinitivischer Funktion befinden. Die Angabe in Wrights Lectures on the Comparative Grammar of the Semitic languages 1890, S. 195, dass der Infinitiv „in Aramaic but one form, מִקְטַל, ܡܩܛܠ" zeige, ist auf jeden Fall zu absolut.

Im Biblisch-Aramäischen sodann haben die Formen לֶהֱוֵא (Dn. 2, 20 etc.; Esra 4, 12 etc. 14 Mal und לֶהֱוֵה 4, 22), לֶהֱוֹן (Dn. 2, 43 etc.; Esra 6, 10 etc. 6 Mal) und לֶהֶוְיָן Dn. 5, 17 zum Teil optativischen Sinn (Dn. 2, 20; 3, 18; Esra 4, 12 etc.), aber

---

1) D. H. Müller, Die altsemitischen Inschriften von Sendschirli (Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes 1893, 33 ff. 113 ff.).

anderwärts, wie in מַה דִּי לֶהֱוֵא Dn 2, 28 f., besitzen die Formen keine optativische Bedeutung.[1] Die Verwendung des להוא etc. in Fällen, wo ein optativischer Ausdruck am nächsten lag, beweist aber nicht sicher, dass in להוא etc. ein nicht-indikativisches Gebilde vorliegt. Denn nicht bloss besitzt der Indikativ des Jaqtul auch den Sinn, welchen man den postulatorischen nennen kann[2], sondern die gewöhnliche Form des Jaqtul, die in Sprachen mit Modusbildung der Indikativ zu nennen ist, dient in solchen Sprachen, die der Modusbildung weniger oder mehr entbehren, auch als Subjunktiv oder Optativ. So ist es vielfach schon z. B. im Hebräischen und so noch mehr im Aramäischen, welches in der Modusbildung — schon — sehr arm ist.[3] Da steht z. B. יֵאמַר Dan. 2, 7 für „er möge sagen!" Nun ist die mit *l* anlautende Form überhaupt die einzige Form der 3. sing. masc. und der 3. plur. des Jaqtul von הֲוָה(א). Folglich war sie auch in Sätzen optativischen Sinnes zu verwenden. Am wahrscheinlichsten aber enthalten nach meiner Ansicht die erwähnten *l*-Formen לֶהֱוֵא etc. eine lautliche Variation des Präformativs, bei deren Entstehen das *l* der Tendenz mitwirkte.

Diese Ansicht nimmt Rücksicht darauf, dass im Aramäischen weithin das mit *l* durch so viele Lautprocesse verwandte *n* als Präformativ der 3. sing. masc. und der 3. plur. herrscht, und dass die in Rede stehenden *l*-Formen zum modalen Sinn des Jaqtul teilweise eine neutrale Stellung einnehmen. Auch vermeidet diese Ansicht Schwierigkeiten, wie sie den noch zu erwähnenden Auffassungen gegenüberstehen.

Das *l* der biblisch-aramäischen Formen לֶהֱוֵא etc. ist also nach meiner Ansicht eine phonetisch-ideelle Erscheinung. Dieses *l* im Biblisch-Aramäischen für ein bloss ideelles Phänomen zu halten, stösst sich nach meinem Urteil daran, dass diese *l*-Formen im Biblisch-Aramäisch die einzige Gestaltung der 3. sing. masc. und der 3. plur. des Jaqtul von הוא sind. Denn wenn das *l* von לֶהֱוֵא etc. bloss das *l* der Tendenz wäre, so würde zu erwarten sein, dass daneben die indikativische Form יהוא etc. im Gebrauch geblieben wäre. Übrigens schwindet gegenüber der phonetisch-ideellen Auffassung des biblisch-aramäischen להוא etc. das Bedenken, welches Dietrich[4] einstmals in die Frage kleidete:

---

1) Beides ist auch von Kautzsch, Grammatik des Biblisch-Aramäischen (1886) § 47 g (S. 79) constatiert worden.

2) Auch dem arabischen *jaqtulu* (cf. Reckendorf, Die syntaktischen Verhältnisse des Arabischen 1895, § 33) und dem äthiopischen *jeqátel* (cf. Dillmann, Äthiop. Gramm. § 89 a) sowie dem assyrischen *ikašad* (Delitzsch, Assyr. Gramm. § 134, 1) kann durch den betreffenden Kontext ein postulatorischer Sinn eingehaucht werden.

3) Vgl. z. B. Marti, Gramm. des Biblisch-Aramäischen (1896), § 32 und Strack, Gramm. des Biblisch-Aramäischen[2] (1897), § 13 c.

4) Dietrich, Das neuhebräisch-aramäische Futurum mit לְ (Abhandlungen zur hebräischen Grammatik, S. 180 ff.), S. 182.

„Stand ל ganz in der Funktion des י, warum fände sich nirgends einmal auch am apokopierten Futurum das ל statt des י, wie noch kein לֶהֱוֵי statt יֶהֱוֵי nachzuweisen gewesen ist?“ Dieser Einwand erledigt sich bei der von mir empfohlenen Annahme, dass bei der Variation von *j* und *l* im Biblisch-Aramäischen der Sinn des *l*, nach welchem dieses auf das Strebeziel hindeutete, nur mitgewirkt hat.

Über den Sinn der Jaqtulformen mit *l*, die im ausserbiblischen Aramäisch gefunden werden, ist man neuerdings zu folgenden Urteilen gelangt. Dalman, Grammatik des jüdisch-palästinischen Aramäisch (1894), S. 211 f. bemerkt: „Neben dem herrschenden *j* findet sich *n* nur in Sätzen, welche einen Wunsch oder eine Absicht ausdrücken, einige Male ל, in den jerusalemischen Targumen nur bei הוה (im Onkelos niemals), im palästinischen Talmud und Midrasch auch bei andern Verben.“ Er zählt dann alle ihm bekannten Fälle auf, z. B. לימא, er sage; דליברך, dass er Segen spreche; דלא לימות, damit er nicht sterbe[1]). Ferner betreffs des aramäischen Idioms des babylonischen Talmud sagt Barth, ZDMG. 1889, S. 189: „Rosenbergs[2]) Übersetzungen der Imperfekte mit ל in indikativischer Art sind durchweg unrichtig. Im babylonischen Talmud stehen diese Formen ausschliesslich in jussivischer Funktion: z. B. ליחשוב, er rechne“. Nur wenig wird dieses Urteil von C. Levias[3]) limitiert, indem er schreibt: „That the ל has originally a jussive force, largely retained in our late texts, admits of no doubt“, cf. לֵימְרוּ „let them tell“.[4]) Aber Nöldeke, Mandäische Grammatik, S. 215 f. konstatierte ausdrücklich, dass ein Unterschied der Bedeutung zwischen diesen Formen mit *n* und *l* nicht existiert (S. 217).

Soweit die *l*-Jaqtulformen des ausserbiblischen Aramäisch zu Zweigen des Aramäischen gehören, in denen das Präformativ *j* herrscht, scheinen sie mir ein wesentlich ideelles Phänomen darzustellen. Denn in den betreffenden Zweigen des ausserbiblischen Aramäisch sind diese mit *l* präformierten Formen nicht die einzige Gestaltung der 3. sing. masc. und der 3. plur. des Jaqtul der betreffenden Verba, sondern existiert die mit *j* anlautende Form daneben, wie in diesen Zweigen des ausserbiblischen Aramäisch von הוה sowohl יהוי als auch להוי auftritt.[5]) In diesen Zweigen des ausserbiblischen Aramäisch liegt also derselbe Vor-

---

1) Über den Ursprung dieses ל hat Dalman kein Urteil ausgesprochen.

2) Rosenberg, Das aramäische Verbum im babylonischen Talmud.

3) C. Levias, A Grammar of the aramaic idiom contained in the babylonian Talmud (American Journal of Semitic languages [= „Hebraica“]) 1897, pag. 21 ss., 118 ss. etc.

4) Betreffs des Sinnes dieser ל-Formen neigen sich diese Gelehrten also zu dem Urteil von S. D. Luzzatto, Grammatik des chaldäischen Idioms im babylonischen Talmud, § 72.

5) Siehe die Belege bei Dalman, J.-P.-Aramäisch 1894, S. 294.

gang, wie im Neuhebräischen (s. o. S. 331 f.), vor. — Soweit aber die mit *l* präformierten Formen des Jaqtul zu d e n Zweigen des Aramäischen gehören, in denen, wie im aramäischen Idiom des babylonischen Talmud und im Mandäischen, neben *l* das *n* als Präformativ der 3. sing. masc. und der 3. plur. herrscht, sind die *l*-Formen für ein wesentlich p h o n e t i s c h e s Phänomen zu halten, bei dessen Verwendung das *l* der Tendenz teilweise konkurrierte. Denn *n* und *l* haben nun einmal in vielen Sprachvorgängen sich als höchst verwandte Laute erwiesen, und die *n*-Formen und die *l*-Formen des Jaqtul zeigen mindestens im Mandäischen keine ideelle Verschiedenheit. Wenn aber im aramäischen Idiom des babylonischen Talmud der jussivische Sinn der *l*-Formen hervortritt, kann bei diesem Gebrauche der *l*-Formen das *l* der Tendenz umsomehr mitgewirkt haben, weil in den Ursprungskreisen des babylonischen Talmud das *l*-Jaqtul der jüdisch-palästinischen Dialekte des Aramäischen ein Faktor des Sprachgebrauchs gewesen sein kann. — Diese Auffassung des *l*-Jaqtul des aramäischen Idioms des babylonischen Talmud und des Mandäischen trägt auch dem Umstande hinreichend Rechnung, den Dietrich betont, und dann Adalb. Merx [1]) noch genauer beleuchtet hat, dass den erwähnten Idiomen das zielandeutende *l* nicht völlig fehlt.

Das Nebeneinanderstehen von *n*- und *l*-Formen der 3. sing. masc. und der 3. plur. des Jaqtul hat ganz neuerdings J. Barth [2]) und nach ihm C. Levias (ebenda S. 122) folgendermassen zu erklären gesucht: „that both, ל and נ, are demonstrative particles, the first used for the jussive, the last for the indicative, and that these particles are n o t p r e f i x e d to the forms יקטל, יתקטל etc., b u t s u b s t i t u t e the י-prefix“. Sie sehen also in den Präformativen *n* und *l* zwei Laute, welche der schaffende Sprachgenius von vorn herein als Mittel des Ausdrucks verschiedener Geistesregungen gewählt habe. Sie finden also in dem Nebeneinanderstehen dieser *n*- und *l*-Formen eine primäre und nur ideelle Erscheinung. Aber nach dem Obigen scheint es mir richtiger, in diesem Wechsel von *n* und *l* einen sekundären und mindestens auch lautlichen Vorgang zu sehen. Ein ursprünglicher und bloss ideeller Unterschied dieser *n*- und *l*-Formen ist weniger wahrscheinlich, weil eine solche Differenz hauptsächlich im Mandäischen nach Nöldeke nicht konstatiert werden kann. C. Levias hat auch selbst erkannt, dass der Hypothese von Barth zwei Hauptbedenken gegenüberstehen, nämlich dass 1) im babylonischen Talmud auch bei der e r s t e n Person pluralis *n* u n d *l* w e c h s e l t, auch d a ניקטול und ליקטול auftritt, und 2) dass im Aph'el ein י hinter ל und נ sich zeigt. Er meint nun, das erstere Bedenken könne durch die Annahme weg-

---

1) Merx, Grammatica syriaca, pag. 256 s.

2) J. Barth, Das syrische Imperfekt-Präfix *n* (American Journal of Semitic Languages 1897, S. 1—6).

geräumt werden, dass das Präformativ der 3. sing. masc. eine falsche Analogiewirkung auf die erste Person pluralis ausgeübt habe. Dies wäre aber doch wenig natürlich gewesen. Betreffs des erwähnten zweiten Bedenkens meint Levias, dass das im Aph'el hinter ל oder נ vorkommende י einen „change of the vowel of the prefix“ anzeige, denn „a pronunciation לִיַקְטֵל is unsupported by orthography and unknown to tradition“. Er meint also, wenn ich seine kurzen Worte richtig verstehe, dass das in Jaqtulformen des Aph'el sich zeigende לי oder ני die Aussprache *li* oder *ni* (anstatt *la* oder *na*) anzeige. Nach meiner Meinung kann man betreffs dieses י eher annehmen, dass es beim Abschreiben aus Nachahmung des י anderer Jaqtulformen geflossen ist. Also auch jener erstere Einwand, den Levias selbst aus dem Wechsel von *n* und *l* in der ersten Person pluralis geschöpft hat, spricht gegen den primären und bloss ideellen Ursprung der in Rede stehenden *l*-Formen.

Weiterhin will H. Grimme[1]) die oben S. 2 erwähnten Ausdrucksweisen des Arabischen etc. (altarabisches *lijaqtul*, äthiopisches *lajeqtel*, assyrisches *lillik*) mit dem biblisch-aramäischen לֶהֱוֵא, dem talmudisch-aramäischen לִקְטֹל und dem mandäischen ליקטול auf eine und dieselbe Stufe stellen. Er will auch speciell in לֶהֱוֵא Dan. 2, 20 etc. einen „Jussiv mit *li*“ (S. 90) finden. Nach ihm ist es „aus *li-jehwē* ganz ähnlich kontrahiert wie assyrisches *lillik* aus *lû-illik*“ (S. 91). Aber so einfach können die mit präfigiertem *l* auftretenden Jaqtulformen aller dieser Sprachen nicht koordiniert werden. Denn z. B. im Assyrischen steht neben *likšud* und *likšudû* auch *lu-tušabir* (sie zerbreche). Da ist also erwiesen, dass in jenen ersteren Formen eine Verschmelzung von *lu* mit *i-j* stattgefunden hat. Aber wenn es auch (s. o. S. 335), nicht völlig an Spuren davon fehlt, dass das finale ל auch ausserhalb der 3. sing. masc. und der 3. plur. z. B. im Mandäischen gebraucht wurde, so sind diese ganz vereinzelten und zum Teil fraglichen Spuren keine hinreichende Basis, um mit dem arabischen *lijaqtul* etc. z. B. die mandäische Form ליקטול auf eine Stufe zu stellen, zumal im Mandäischen sich eine optativische Bedeutung dieser *l*-Formen nicht beobachten lässt. Ich halte es deshalb für wahrscheinlicher, dass bei der Entstehung der mit präfigiertem *l* auftretenden Jaqtulformen des Semitischen mehr als ein Faktor thätig gewesen, mehr als ein Ausgangspunkt anzunehmen ist.

Endlich sind noch zwei Ansichten zu beurteilen, die speciell das biblisch-aramäische לֶהֱוֵא betreffen.

Gleich vielen älteren Gelehrten hat wieder de Goeje (Theologisch Tijdschrift 1885, S. 70) gemeint, in לֶהֱוֵא Dan. 2, 20 etc. die Präposition ל mit dem Infinitiv erkennen zu dürfen. Aber erstens wäre dann der Infinitiv ohne מ gebildet und nur לִבְנֵא

---

1) H. Grimme, Grundzüge der hebräischen Accent- und Vokallehre (1896), S. 85.

Esra 5, 13 (worüber insbesondere Kautzsch, Gramm. des Biblisch-Aramäischen, S. 80 nachzusehen ist) mit ihm vergleichbar. Die von Driver, Tenses of Hebrew[3] § 204 (pag. 277[2]) angeführten Beispiele von Infinitivi Pe'al ohne מ werden in ihrer linguistischen Originalität von Dalman, J.-P.-Aramäisch, S. 225 bestritten. Ausserdem wären dann לֶהֱוֺן und לֶהֶוְיָן unbegreifliche Analogiegebilde.

Einige endlich wollen das לֶהֱוֵא etc. Dan. 2, 20 etc. von den andern oben erwähnten Jaqtulformen isolieren und aus einem individuellen Anlass ableiten. Sie wollen dem לֶהֱוֵא keinen sprachgeschichtlichen, sondern einen religionsgeschichtlichen Ursprung geben. Sie meinen, es rühre aus der Schen vor dem Gottesnamen יהוה her (so Meinhold zu Dan. 2, 20; Bevan, A short commentary on Daniel 1892, p. 35 f.; Gall, Die Einheitlichkeit des Buches Daniel 1895, S. 21; Marti, Biblisch-Aramäisch 1896, § 65 a; Strack, Biblisch-Aramäisch[2] 1897, § 23 k). Aber abgesehen davon, dass לֶהֱוֵא nicht isoliert werden kann, und dass dann לֶהֱוֺן und לֶהֶוְיָן überaus weitgehende Analogiebildungen sein müssten, ist überhaupt nicht anzunehmen, dass aus dem erwähnten religiösen Motiv Verbalformen geändert worden seien. Ausserdem findet sich לֶהֱוֵא auch in Esra 4, 12 etc., während im Buche Esra gar noch nicht eine Scheu vor dem Gebrauche des Namens יהוה festzustellen ist (vgl. darüber meine „Einleitung in das Alte Testament mit Einschluss der Apokryphen und der Pseudepigraphen des Alten Testaments", S. 387).

Berichtigung.

Interdum Homerus dormitat, geschweige denn andere Staubgeborene. Mir ist auf p. 71 des vorigen Heftes dieser Zeitschrift bedauerlicherweise das Versehen passiert, dass ich im Paradigma der syrischen Grammatik von Nöldeke den Druckfehler ܩܛܠܬ, ܩܛܠܬܘܢ statt ܩܛܠܬ, ܩܛܠܬܘܢ übersehen, und ܩܛܠܬ, ܩܛܠܬܘܢ als syrische Formen behandelt habe. Etwas mehr Aufmerksamkeit hätte mich den Druckfehler erkennen lassen müssen. Denn ganz von anderem abgesehen, erwähnt Nöldeke selbst im Texte von § 176 keine Formen wie ܩܛܠܬ, ܩܛܠܬܘܢ, führt nicht in § 23 C Formen wie ܩܛܠܬ, ܩܛܠܬܘܢ als Ausnahmen an und schreibt selbst § 183 richtig ܚܕܝܬ, ܗܘܝܬ! Sachlich ist es für meine Argumentation am angeführten Orte ziemlich irrelevant, ob es ܩܛܠܬ etc. oder ܩܛܠܬ heisst. Ich bitte aber gefälligst die Leser der Zeitschrift die beiden Absätze auf p. 71, 1897: „Aber man spricht doch" etc. und „Dass hier in der That" etc. bis p. 72: „Dagegen heisst es wieder hebr." etc. jetzt so umzuändern:

Aber man spricht doch in der 2. pers. sing. und plur. Perf. Peal der Neutra von den Verb. tert. ܝ, und in denselben Formen der abgeleiteten Perf. aller Verb. tert. ܝ im Syr. z. B. ܚܕܝܬ, ܚܕܝܬܘܢ, ܐܬܚܕܝܬ, ܐܬܚܕܝܬܘܢ etc. Hier weist nicht die Aussprache wie ܚܕܝܬ etc. auf eine ursprüngliche *ch^e dijt* etc. hin, sondern das Qušš. im *t* dieser Formen nach dem silbischen *ī* ist eine Bildung nach Analogie dieser Personen vom starken Verbum[1] (ܩܛܠܬ), während die 1. pers. sing. Perf. von den betreffenden Verb. das Rukkâchâ bewahrt hat, wiederum entsprechend der 1. pers. sing. des starken

---

1) Hierzu die Anm. 1 auf p. 72.

Verb., z. B. ܓܠܝܬ wie ܩܛܠܬ. Umgekehrt sagt man nun im Westaramäischen חֲזַיְתְ, הֲוַיְתְ etc., בַּיְתָא etc., im Hebräischen בַּ֫יְתָה, מָ֫וְתָה etc., ohne Dag. lene im ת, das auf unsilbische *i̯* und *u̯* folgt nach Analogie, im Verb. nach Analogie der 1. pers. sing. wie z. B. חֲזֵית etc., im Nomen nach Analogie des Stat. constr. resp. absol., wie z. B. בֵּית oder בַּיִת [1]) etc. Dagegen heisst es wieder hebr. etc. bis zum Schluss auf p. 72. Darnach sind noch die Worte hinzuzufügen: Also ist ܒܝܬ keineswegs ein Beweis für die ursprüngliche Aussprache *bajt*, sondern ein Beweis für die Erhaltung des Quššš. nach dem Diphthong *ai̯* (und ebenso nach *au̯*) im Syrischen, die im Aramäischen überhaupt das Ursprüngliche war.

Philippi.

---

1) Wie man also zunächst z. B. בֵּיתָא statt בַּיְתָא nach Analogie von בֵּית sagte, so spricht man auch schon בַּיְתָא statt בַּיְתָא wieder nach Analogie von בֵּיתָא, das seinerseits der Analogie von בֵּית folgte; s. diese Abhandlung p. 83, Anm. 3.

Zur Deutung der Orkhon-Inschriften.

In meiner Anzeige über das Buch von Wilh. Thomsen „Inscriptions de l'Orkhon" (Helsingfors 1896), welche im 6. Heft des III. Jahrgangs der „Westöstlichen Rundschau" (Berlin 1897) erschienen ist, steht irrtümlich S. 277: „Radloff hat dieselbe Inschrift auf ähnliche Weise gelesen und gedeutet". Es sollte heissen: „In dem mit gewöhnlichen uigurischen Buchstaben geschriebenen Teil der Inschrift auf demselben Denkmal hat Radloff eine ganz ähnliche Titulatur gelesen."

Dr. Graf Géza Kuun.

Anzeigen.

كتاب اكتفاء القنوع بما هو مطبوع من أشهر التآليف العربية فى المطابع الشرقية والغربية طبع بمطبعة الهلال بالفجّالة بمصر سنة ١٨٩٧ م ١٣١٤ هـ على نفقة جامعه وادارة جريدة الهلال.

Unter diesem Titel ist soeben in Kairo ein arabisches Werk (677 + 3 S.) erschienen, das manchem Arabisten willkommen sein wird. Der Verfasser ist Edward Albert (Sohn des Cornelius) van Dyck, Lehrer der arabischen Litteratur an der Khedivial School in Darb el Gamâmîz in Kairo. Sein Streben ging dahin, den jungen, ihrem und dem islamischen Altertum ganz entfremdeten, Ägyptern ein bibliographisch-litterargeschichtliches Handbuch zu schenken, durch stetige Heranziehung der europäischen Arbeiten auf diesem Gebiete die Verdienste dieser von den Arabern oft unterschätzten, seltener überschätzten, nie recht verstandenen Forscher klarzustellen und allen ein bequemes Nachschlagebuch zu liefern. Nach einigen Bemerkungen (S. 1—8) über die Orte, an denen Sammlungen arabischer Litteratur bestehn, über Kataloge und Bibliographien und (S. 9—21) arabische Studien bei Europäern führt er die arabische Litteratur in drei grossen Perioden vor:

I. Die Zeit „der Blüte“, von den Anfängen bis kurz nach dem Fall von Bagdâd (S. 24—363).

II. Die Zeit „des Verfalles“, vom 7.—12. Jahrhundert der Higra oder die Periode „der Nachahmer“ (S. 364—398).

III. Die Zeit „des Wiedererwachens“ in der Neuzeit, etwa vom Anfange unseres Jahrhunderts an. „Andere nennen diese Zeit die Periode der Mischung, d. h. des Westens mit dem Osten“ (S. 399—516).

Folgt ein Anhang (S. 517—519).

Seinen vollen Wert erhält das fleissige Werk erst durch die alphabetischen Register *a*) der Titel (S. 529—617), *b*) der Autoren und Herausgeber (S. 618—677).

Der Schluss enthält Anweisungen über den besten Gebrauch des Buches.

Das Werk stützt sich ausser den bekannten europäischen Werken vorzugsweise auf den Katalog der viceköniglichen Biblio-

thek in Kairo und ein gelehrter Beamter dieser Anstalt stand dem Verfasser helfend und ergänzend zur Seite. Uns Europäern sind die zum Teil aus erster Quelle geschöpften Notizen über neuere Autoren besonders wertvoll, z. B. über Corn. van Dyck, Nâṣîf el Jâzigî, dessen Söhne Ḥabîb, Ibrâhîm und Ḫalîl und deren Schwester Warda, über Aḥmed Fâris eš Šidjâḳ, Rifâ'a Bey den Ägypter, 'Abd-el-Hâdî el-Abjârî, Buṭrus el-Bistânî und seinen Sohn Selîm (S. 401—412). Ob daneben die S. 510—516 genannten Grössen ihrem Dunkel entrissen werden sollten, möchte ich bezweifeln.

Leider ist die fleissige Sammlung durch mehrere Versehen entstellt. Nach Beseitigung dieser Mängel könnte eine zweite Ausgabe des Werkes auch in Europa auf ausgedehnte Benutzung rechnen.

Jena. K. Vollers.

Widerruf.

Ein Brief des Herrn Ernest Leroux belehrt mich soeben, dass meine Erklärung vom April d. J. (S. 176 dieses Jahrgangs) auf einem schweren Irrtum beruht. Ich hatte völlig vergessen, dass ich am 27. Mai 1894 meine Einwilligung zu der Übersetzung der „Aufsätze zur persischen Geschichte" gegeben habe. Der Umstand, dass ich inzwischen von dem Unternehmen nichts gehört und gesehen hatte, mag mir einigermaassen zur Entschuldigung gereichen, aber ich bedauere tief, dass ich mich durch meine Vergesslichkeit so arg habe täuschen lassen und in Folge dessen jene Erklärung abgegeben habe, welche auf den Übersetzer wie auf den Verleger einen falschen Schein zu werfen geeignet war.

Strassburg i. E., den 1. Juli 1897. Th. Nöldeke.

Beiträge zur Kenntnis der lebenden arabischen Sprache in Aegypten.

Von

Karl Vollers.

II. Ueber Lehnwörter. Fremdes und Eigenes.

Index

der arabischen Formen.

Die Ziffern von 607 bis 657 sind auf Band L, die von 291 bis 326 (364) auf Band LI dieser Zeitschrift zu beziehen.

ب

ر

ز

ق

Berichtigungen und Nachträge.

Band L, S. 618, Z. 13 lies كرسف.

S. 628 Ein älteres Zeugnis für بربخ ist Aġâni XX, 91, 7.

S. 633 مقرنص Stalaktiten, erklärt sich aus قَرَس Eisklümpchen, Hagelkorn.

Band LI, S. 291 n. 2 tilge ein „als".

S. 295, Z. 7 lies Barbaren.

Das von A. v. Kremer mit *cohors* verglichene كردوس erkläre ich aus *كدّوس, pl. كداديس. Es entspricht sowohl unserm „Masse Klumpen, Wulst", als auch „Menge".

Der Brief des Mara bar Sarapion.

(Spicilegium Syriacum ed. Cureton p. 43 ff.)

Ein Beitrag zur Geschichte der syrischen Litteratur.

Von

Friedrich Schulthess.

W. Curetons „Spicilegium Syriacum“, eine Zierde der bisher veröffentlichten Reste der ältesten syrischen Litteratur, ist seit seinem Erscheinen 1855 nach den einzelnen darin enthaltenen Schriften ziemlich lebhaft behandelt und untersucht worden, wenigstens was die beiden umfangreichsten betrifft, das „Buch der Gesetze der Länder“ und die Apologie des „Melito“. Wenig Beachtung hat aber bisher der an zweitletzter Stelle stehende Brief gefunden, vermutlich weil sein historischer Hintergrund als sehr zweifelhaft erschien und dazu der Text ausserordentlich korrupt auf uns gekommen ist[1]). Bei näherer Betrachtung der ohne Künstelei verständlichen Stücke gewinnt man jedoch bald Interesse an dem reichen Inhalt der einzigartigen Schrift und findet es der Mühe wert, den Text zu heilen, wo es irgendwie angeht. Des Herausgebers englische Übersetzung ist allerdings bei einem derartigen Versuche aus dem Spiel zu lassen, da sie, von direkten Verstössen abgesehen, gerade an den problematischen Stellen in einer Weise verfährt, die zwar über die Schwierigkeiten hinwegzuheben scheint, in Wahrheit aber sie umgeht. Im Jahre 1893 hatte ich Gelegenheit, den gedruckten Text mit der einzig erhaltenen Hs. (Brit. Mus., Katalog 1154[a]) zu vergleichen, was aber ziemlich resultatlos war. Allerlei Emendationen und Vermutungen verdanke ich den Herren Prof. Nöldeke und Wellhausen; ich mache sie als solche kenntlich.

Öffentlich aufmerksam gemacht hat auf unsern Brief, nachdem ihn Cureton längst entdeckt hatte, Renan im Journ. Asiat., IV. sér., tom. XIX, p. 328 f., aber sowohl die syrische Probe als ihre französische Übersetzung lassen zu wünschen übrig, und gleich der erste

---

1) Leider haben sich Bernstein und Ewald dieser Thatsache gegenüber sehr passiv verhalten.

Satz, mit dem er das Manuskript erwähnt, zeigt, dass er vom Inhalt eine falsche Vorstellung hatte[1]).

Ich gebe zunächst eine Übersetzung des Textes; auf sie beziehen sich im Nachfolgenden alle Verweise.

Übersetzung.

[Spicileg. p. 43.] [Ich] Mara bar Sarapion meinem Sohne Sarapion Gruss!

Da mir dein Lehrer und Erzieher einen Brief schrieb und mir darlegte, dass du sehr eifrig lernest für einen jungen Menschen,
5 pries ich Gott, dass du junger Bursche ohne Führer mit guter Gesinnung begonnen hast. Und mir persönlich gereichte es zum Troste, dass ich über dich jungen Menschen vernahm, wie verständig und gewissenhaft du seiest, wie es sich nicht bald bei Vielen findet. Deswegen nun schrieb ich dir diese Erinnerung,
10 was ich in der Welt erforscht habe[2]); denn ich habe die Lebensweise der Menschen erforscht und mich mit Lernen abgegeben.
. . . .
. . . .[3]) Bestrebe dich daher, mein Sohn, in den Dingen, die freien Menschen geziemen, in litterarischer Gedankenarbeit,
15 und der Weisheit nachzujagen; und so suche gefestigt zu werden

---

1) „Une lettre assez longue de Bar Sérapion à son fils Sérapion, par laquelle il lui annonce l'envoi d'un ouvrage qu'il avait probablement traduit du grec.“ Dies letztere ist durch die rein syrische Sprache und das bei ihrem Inhalte besonders beachtenswerte fast durchweg echt syrische Sprachgut der Schrift völlig ausgeschlossen.

2) ܥܘܗܕܢܐ ܡܕܡ ܕܒܥܠܡܐ ܒܨܝܬ: Ist dies richtig, so muss ܡܕܡ ܕ . . . geradezu als appositionelle Inhaltsangabe dieser Mémoiren aufgefasst werden; vielleicht aber ist zu lesen . . . ܕܡܕܡ, wie auch Curetons Übersetzung voraussetzt („this memorial of what I have experienced“). ܥܘܗܕܢܐ = ὑπομνήματα.

3) Der Satz von ܘܗܠܝܢ ܟܠܗܝܢ bis ܩܛܝܪܐ ist verderbt. Die nächstliegende Übersetzung: „Und alles das habe ich aus der griechischen Lehre geschöpft, als es unterging zu der Zeit, da das Leben geboren wurde“, wobei man geneigt wäre, den Ausdruck „Leben“ auf das Christentum zu beziehen (vgl. u.), ist weder an sich wahrscheinlich, noch passte sie in den Zusammenhang. Ebensowenig befriedigt die Lesung ܡܛܝܪܐ (so Bernstein ZDMG. X, 548; die Hs. hat für ܝ und ܐ fast ganz das gleiche Zeichen). Einen Sinn gäbe die freilich etwas kühne Emendation: ܘܗܠܝܢ ܟܠܗܝܢ ܕܡܢ ܡܠܦܢܘܬܐ ܗܘ ܕܝܘܢܝܘܬܐ ܐܫܟܚܬ ܕܥܡ ܡܘܠܕܐ ܕܚܐܪܐ ܩܛܝܪܐ d. h. „Von all' dem, was zur griechischen Lehre gehört (oder: was aus der griechischen Lehre kommt) habe ich gefunden, dass es mit der Geburt des Freien verbunden ist“, d. h. „nach meiner Erfahrung hat die griechische Lehre Freiheit zur Folge, deshalb soll man“ u. s. w. „Ratio summa insita in natura“ (Cicero legg. I 6, 18).

in dem, womit du begonnen hast, und sei meiner Vorschriften eifrig eingedenk als ein ruhiger und zuchtliebender Mensch. Und wenn es dir auch sehr bitter vorkommt, indem du es erfährst, so wird es dir bald[1]) sehr wohlthun; es ist mir ja
20 auch so gegangen. Wenn ein Mensch[2]) sich von seiner Familie trennt und seinen Habitus zu bewahren im stande ist, und in Gerechtigkeit thut, was ihm ziemt, so heisst[3]) dieser auserwählte Mensch Gnadengeschenk Gottes, und einer, mit dessen Freiheit nichts anderes verglichen[4]) werden kann. Denn die Menschen, die
25 Zucht annehmen[5]), suchen frei zu werden vom Kampf des Lebens; die, die zur Weisheit greifen, schweben in der Hoffnung, gerecht zu sein; die in der Wahrheit stehn, zeigen den Vorsatz ihrer Güte[6]); die sich mit der Philosophie abgeben, sehen, wie sie von den Nöten der Welt loskommen könnten. Du aber, mein Sohn,
30 verhalte dich diesen Dingen gegenüber weise, wie ein weiser Mann, der einen reinen Lebenswandel zu führen sich bestrebt. Möge[7]) dich nicht der Besitz irre machen, nach welchem viele hungern, und möge nicht dein Sinn sich der Begierde nach Besitztümern zuwenden, einem Dinge, das nicht Bestand hat.
35 Denn weder wenn sie mit Betrug erworben sind, sind sie beständig, noch bleiben sie, wenn [sie] rechtmässig [erworben sind][8]). Und alle diese Dinge, die du auf der Welt siehst, ...[9]), [p. 44] wie ein Traum haben sie sich aufzulösen; denn sie sind

---

1) Dies wohl der richtige Sinn; Cur. „when thou shalt experience it for a little while, it will be . . ."

2) Streiche das ܠ in ܠܐܢܫ!

3) Streiche das ܕ in ܕܡܬܩܪܐ (N.).

4) Lies ܠܡܬܦܚܡܘ.

5) ܡܬܡܪܕܝܢ st. ܡܬܡܪܝܢ (N.).

6) Lies wohl ܕܛܒܘܬܗܘܢ.

7) ܕܠܡܐ st. ܘܠܡܐ (N.); ܘ und ܕ sind in den Hss. ausserordentlich häufig verwechselt.

8) So ist zweifellos zu übersetzen, während Cur. sinnlos: „for neither when [men] obtain their desire to they abide, not even while they continue in righteousness". Übrigens sind die Worte zwischen ܟܕ ܠܐ ܡܬܡܪܝܢ und ܠܗܘܢ ܒܟܐܢܘܬܐ verdächtig, da sie in der Hs. in viel engerer und kleinerer Schrift geschrieben sind, offenbar an Stelle von etwas Ausradiertem.

9) ܐܝܟ ܕܙܒܢ ܠܗܘܢ ܠܚܘܕ ist sinnlos (Cureton: „as of one who is for a short time"). Nöld. denkt für ܐܝܟ ܕܙܒܢ an ܐܠܝܨ ܠܗܘܢ, also „sie müssen sich bald auflösen". Nach ܠܡܫܬܪܝܘ, worüber Nöld. Syr. Gr. § 286 a. E. 2. vgl., wäre natürlich ܠܗܘܢ zu lesen, wohl aber ganz zu streichen.

das Auf und Ab der Zeiten. Und der eitle Ruhm, der das
40 Leben der Menschen ausmacht, ...[1]) Glaubst
du nicht, dass von den Dingen, die uns Freude bereiten, im
Augenblick uns Schaden entsteht?[2]) Besonders die Geburt geliebter
Kinder, denn die schadet uns in beiden Beziehungen[3]):
bei guten nämlich quält uns die Liebe zu ihnen und lassen wir
45 uns von ihren Gewohnheiten[4]) hinreissen; bei ungeratenen[5]) aber
mühen wir uns an ihrer Widerspenstigkeit ab und ärgern uns
krank ob ihrer Verdorbenheit. Du hast ja gehört, es habe
unsere Gefährten, als sie aus Samosata wegzogen, betrübt, sie
haben sich gleichsam über das Schicksal beklagt und so ge-
50 sprochen: So sind wir nun von unsern Angehörigen[6]) abgeschieden
und können nicht in unsere Stadt zurück und unsere
Angehörigen sehn und mit Lobpreisung unsere Götter empfangen.
Mit Recht hiess jener Tag Tag des Seufzens, weil alle gleicherweise
ein schwerer Kummer drückte. Unter Thränen gedachten
55 sie ihrer Väter und unter Seufzen ihrer Mütter[7]); sie trugen
Leid um ihre Brüder, Kummer um die Bräute, die sie verlassen
mussten. Und als wir von ihren früheren Genossen vernahmen[8]),
dass sie auf dem Wege nach Seleucia seien, machten wir uns
verstohlen auf den Weg zu ihnen und vermischten unser Unglück
60 mit dem ihrigen. Da war unser Schmerz mächtig stark, und
mit Recht beweinten wir sehr unsern Untergang, während Nebel
unser Seufzen umschlossen hielt und unser Unglück grösser war
als ein Berg[9]). Denn keiner von uns konnte seinen Schmerz
unterdrücken, weil sich die Liebe zum Leben zugleich mit dem
65 Leiden Sterbender geltend machte; und pfadlos trieb uns unser
Missgeschick umher. Denn wir sahen unsere Brüder und Söhne[10])
als Gefangene und gedachten unserer toten Genossen, die in
fremder Erde liegen. Und jeder von uns[11]) fürchtete auch für

---

1) Die Worte ܘܫܘܒܚܐ . . . ܕܒܢܝ̈ܢܫܐ sind mir unverständlich.

2) Hier scheint etwas ausgefallen zu sein.

3) So etwa mag zu übersetzen sein, wobei ich jedoch ܫܘܡܡܠܠ unübersetzt lasse, das nur noch Jes. 65, 7 und bei Titus Bostr. vorkommt und bisher nicht befriedigend erklärt ist (vgl. ZDMG. 18, 826).

4) Lies wohl ܘܒܥܝ̈ܕܝܗܘܢ.

5) Lies ܘܒܡܣܪ̈ܝܚܐ.

6) Lies ܡܢ ܐ̱ܢܫܝܢ.

7) Lies natürlich ܐܡ̈ܗܬܗܘܢ.

8) Lies entweder ܐܙܠܝܢ ܗ̱ܘ̣ܘ oder ܐܙܠܝܢ ܗ̱ܘ̣ܘ.

9) Die Worte ܘܡܢܦܠܐ . . . . ܒܫܡܝܐ sind zweifelhaft.

10) Lies ܘܒܢܝ̈ܢ.

11) Man erwartet ܐܢܫ ܐܢܫ ܡܢܢ (wie unten noch einmal).

sich selber, es möchte sich zu seinem Unglück noch ein neues
70 gesellen, oder dem vorhergehenden Unglück möchte ein anderes
nachfolgen. Was hatten die Gefangenen für Nutzen davon, dass
sie sich so geberdeten? Du aber, mein Lieber, lass es dich
nicht anfechten, dass du allein von einem Orte zum andern
getrieben wurdest. Dazu werden ja die Menschen geboren, dass
75 sie die Wechselfälle des Schicksals erdulden[1]). Vielmehr bedenke
das, dass für die Weisen jeder Ort ist wie der andere, und dass
sich für die Guten in jeder Stadt viele Väter und Mütter finden.
Und sonst nimm von dir selber die Probe, wie viele Männer
dich, ohne dich zu kennen, wie ihre Kinder lieben, und viele
80 Frauen dich wie ihre Geliebten empfangen. Hast du als Fremdling
nicht Glück gehabt? Deine Liebe, lieber Sohn[2]) — haben
nicht viele Menschen dich gesucht?[3])

Was sollen wir nun noch sagen über [p. 45] die Verirrung,
die in der Welt wohnt und sie mit schwerer Strafe züchtigt?[4])
85 Durch ihre Stürme werden wir geschüttelt wie ein Rohr vom
Winde. Ich staune über die vielen, die ihre Kinder aussetzen,
und wundere mich über andere, die fremde Kinder adoptieren.
Es giebt solche, die mit Mühe Reichtümer erwerben, und wiederum
wundere ich mich über andere[5]), die fremden Besitz erben.
90 So versteh denn und sieh, dass wir den Weg der Verirrung
wandeln[6]). Sag uns an, Weisester der Menschen: auf was für
einen Besitz kann sich der Mensch verlassen? oder von welchen
Dingen reden als von bleibenden? Von vielem Reichtum? —
der wird entrissen; von Festungen? — die werden ausgeplündert;
95 von Städten? — die werden verwüstet; von Grösse? — die
wird erniedrigt; von Herrlichkeit? — die wird vernichtet; von
Schönheit? — die welkt; von Gesetzen? — die werden abgeschafft;
von Armut? — die wird verachtet; von Kindern? —
die sterben; von Freunden? — die werden untreu; von Ehren? —

1) Die Vermischung der beiden Konstruktionen: ܕ c. impf. und ܠ c. inf. findet sich öfter (cf. Spic. 46, 4; 48, 16).

2) Lies ܚܒܝܒ ܐܢܫܐ wie noch zweimal.

3) Statt der beiden ܐܠܐ lese ich nach dem Vorschlage Herrn Prof. Wellhausens je ܠܐ.

4) Das bedeutet hier d. Aph. von ܪܕܐ, wogegen Cureton: „the progress in it is with heavy labour".

5) Ich vermute, der Text habe gelautet: ܐܝܬ ܐܢܫܐ .... ܩܢܝܢ ܘܐܦ ܝܪܬܝܢ ܢܟܣܝܗܘܢ ܢܘܟܪ̈ܝܐ, und das ܐܚܪ̈ܢܐ ܒܥܡܠܐ habe sich irrtümlich aus der vorhergehenden Zeile hier eingeschlichen; so ergiebt sich ein parallelismus membrorum.

6) Lies ܡܪ̈ܕܝܬܐ statt ܡܪ̈ܕܘܬܐ.

100 Neid geht ihnen voran. So mag sich denn einer seines Reiches freuen wie Darius, oder[1]) seines Glücks, wie Polykrates, oder seiner Tapferkeit, wie Achilleus, oder seines Weibes, wie Agamemnon, oder seines Sohnes, wie Priamus, oder seiner Geschicklichkeit, wie Archimedes, oder seiner Weisheit, wie Sokrates, 105 oder seiner Lehre, wie Pythagoras, oder seiner Erleuchtung, wie Palamedes, — das Leben der Menschen, mein Sohn, geht aus der Welt, (nur) ihr Lob und ihre Gaben bleiben in Ewigkeit.

Du aber, mein lieber Sohn, wähle dir etwas, was nicht veraltet, denn die, die so thun, heissen bescheiden und geliebt 110 und Freunde des guten Namens[2]). Stellt sich dir aber etwas Böses in den Weg, dann tadle nicht die Menschen und zürne nicht Gott und grolle nicht deinem Schicksal. Wenn du in dieser Gesinnung verharrst, so ist es keine geringe Gabe, die du von Gott empfangen hast, eine, die weder des Reichtums 115 bedarf, noch Armut[3]) kennt; denn furchtlos wirst du dein Leben[4]) führen mit Freude; die Furcht ist nämlich ein entschuldigender Umstand, der bereitet[5]) ist nicht um der Weisen willen, sondern um derer willen, die ausserhalb des Gesetzes wandeln. Denn nie wird einer von seiner Weisheit getrennt wie von seinem 120 Besitze.

Strebe mehr nach Wissenschaft als nach Reichtum, denn je mehr Reichtum [p. 46], desto mehr Übel. Ich habe es ja selber gesehen: Entsprechend[6]) dem Wachsen der Güter stellen sich auch mehr Nöte ein und da, wo grosser[7]) Luxus herrscht, häufen 125 sich auch die Schmerzen, und wo viele Reichtümer sind, da sind viele bittere Qualen[8]).

Wenn du daher [diese meine Lehren] beherzigen und eifrig bewahren willst, so hört Gott nicht auf, dir zu helfen, und die Menschen, dich zu lieben. Was du erwerben kannst, genüge dir; 130 kannst du aber ohne Besitz leben[9]), so wirst du glücklich heissen; denn niemand kann dich beneiden.

---

1) Lies ܐܘ statt ܘ.

2) In diesem Satz ist wohl etwas verloren gegangen.

3) Lies ܠܡܣܟܢܘܬܐ.

4) Lies [illegible] statt [illegible] (N.).

5) Der vorliegende Text giebt keinen Sinn; ich emendiere: [illegible]

6) Statt [illegible] — so, nicht [illegible] (Cureton) hat das MS, — ist zu lesen [illegible].

7) Lies ܡܬܦܢܩܝܢ statt ܡܬܦܩܝܢ (N.).

8) Bensly emendiert ܥܩܬܐ (Mitteilung N.'s); Hs. ܥܩܐ.

9) Lies [illegible] statt [illegible] (N.).

Auch dessen sei eingedenk: Nichts stört dein Leben so sehr[1]) als der Besitz. Keiner heisst nach seinem Tode [mehr] Herr seines Besitzes. Denn durch die Begierde nach ihm lassen
135 sich die schwachen Menschen in Gefangenschaft führen, ohne einzusehen, dass der Mensch gleich einem Fremdling in seinem Besitze wohnt, und sind voll Furcht, weil er ihnen nicht sicher ist; denn sie haben das ihrige verlassen und begehren fremdes. Was sollen wir noch weiter sagen, wenn die Weisen gewalt-
140 thätig behandelt[2]) werden von Tyrannen, und ihre Weisheit von den Verleumdern in Bande gelegt wird, und sie in ihrer Erleuchtung verächtlich behandelt werden, ohne dass sie sich verteidigen können?[3]) Denn was hatten die Athener für einen Nutzen davon, dass sie Sokrates töteten, was ihnen [ja] mit
145 Hungersnot und Pest vergolten wurde?[4]) oder die Samier von der Verbrennung des Pythagoras, da ihr ganzes[5]) Land in einem Augenblick vom Sand verschüttet wurde? oder die Juden von der Hinrichtung[6]) ihres weisen Königs, da ihnen von jener Zeit an das Reich weggenommen war? Denn gerechtermassen
150 nahm Gott Rache für jene drei Weisen: die Athener starben Hungers, die Samier wurden vom Meere[7]) bedeckt, die Juden um

---

1) Da ܛܒ in dieser Verdoppelung sonst fast immer „gut", nicht „sehr" bedeutet, so ist man geneigt ܪ̈ܒ zu verbessern; aber vgl. Dionysius v. Tellmaḥrē 99, 19 „das Volk war ܣܓܝ ܛܒܛܒ und 117, 18 und Exod. 1, 7.

2) ܕܒ̈ܪ ܒܩܛܝܪܐ und Ethpe. ein sehr häufiger Ausdruck für Bedrückung jeder Art; in den Acta mart. et sanctor. ed. Bedjan IV, 267, 11 sind die ܕܒ̈ܝܪܝ ܒܩܛܝܪܐ Leute, die neben den Armen, Witwen und Waisen der priesterlichen Seelsorge anheimgestellt sind. Gleichbedeutend ist der m. W. noch nicht belegte Ausdruck ܕܒ̈ܪ ܒܩܘܛܠܐ in der Vita Antonii Add. 14 732, fol. 49 a.

3) ܡܫܬܐܠܝܢ (ohne ܡܢ̇!) lässt sich mit Hinsicht auf Jul. 30 paenult. und einige ähnliche Stellen allenfalls halten.

4) Diese und die folgenden historischen Angaben darf man nicht zu genau nehmen. Der Verfasser hat wohl einmal von Hunger und Pest in Athen gehört, aber für die nachsokratische Zeit weiss man davon nichts. Die Nachricht, dass die Samier den Pythagoras verbrannt hätten, hat er wohl selber erfunden. Pythagoras „der Samier" mag ihn in diesen Irrtum geführt haben.

5) Lies ܟܠܗ.

6) Ergänze ܒܩܛܠܗ.

7) Statt ܚܡܠܐ lies ܚܝܠܐ. ܘܠܐ ܣܠܡܐ: „sine remedio" kann auch ܚܠܐ ܣܠܡܐ (Brockelmann; Druckfehler?) nicht heissen, wenigstens fehlen für ܣܠܡܐ = remedium alle Belege. Da der Sinn unter allen Umständen ist „schonungslos,

gebracht[1]) und aus ihrem Reiche vertrieben, leben allenthalben in der Zerstreuung. Sokrates ist nicht tot: wegen Platon, noch Pythagoras: wegen der Herastatue[2]), noch der weise König:
155 wegen der neuen Gesetze, die er gegeben hat.

Ich aber, mein Sohn, habe erforscht, in welch verkommenem Zustand die Menschen sind, und habe mich gewundert, dass sie von den Übeln, die sie rings umgeben, nicht verschüttet worden sind. Selbst Unglücksfälle[3]) genügten ihnen nicht, noch Schmerzen,
160 Krankheit, Tod, Armut; sondern wie wilde Tiere feindeten sie sich gegenseitig an, wer dem andern das grösste Übel zufügen könnte. Denn sie überschritten die Grenze des Wahren und übertraten alle guten Gesetze, weil sie an ihrer Lust hingen. Denn wie kann der Mensch, so lange er seinen Lüsten nach-
165 geht, gebührend thun, was ihm ziemt? Und sie anerkennen kein Mass und strecken ihre Hand wenig nach dem Wahren und [p. 47] Guten[4]) aus, sondern führen ihren Lebenswandel wie Taube und Blinde. Die Gottlosen aber freuen sich, die Gerechten werden gequält. Der, der hat, leugnets, und der
170 nicht hat, kämpft um zu erwerben; die Armen begehren, die Reichen verheimlichen, und ein jeder lacht über den andern; die Trunkenen sind verblüfft, und . . . .[5]) bereuen.

---

unbarmherzig", so hat man die Wahl, entweder ܘܠܐ ܢܚܘܣ zu lesen, oder ein bisher nicht belegtes Derivat von ܚܡܠ zu vermuten, was u. a. „schonen" bedeutet, wie חמל; unser Brief enthält ja mehrere seltene Wörter.

1) Natürlich „teils umgebracht, teils der Zerstreuung anheimgefallen"; ܚܪܝܒ ist hier (vom Menschen gebraucht!) nicht deletus, desolatus, sondern „umgebracht" wie Aphr. 242, 14, Jos. Styl. ed. Wright 54, 12; 59, 18 u. s. w.

2) Es ist eine Verwechselung mit dem Bildhauer Pythagoras, auf den mich Herr Prof. v. Wilamowitz gütigst hinwies. Vgl. Paulys R.-E., s. v. Pythagoras N. 17.

3) Lies ܡܪ̈ܘܥܐ statt ܩ̈ܘܥܐ.

4) Lies ܛܒܬܐ.

5) ܘܚܠܡܘ ܢܦܫܗܘܢ wird ohne radikalere Korrektur nicht zu erklären sein. Cureton fasst es einfach = ܐܬܚܠܡ „convaluit", aber das ist geraten; zum mindesten wäre dann das Aph. zu lesen. Handelt es sich um einen Gegensatz zu den „Trunkenen", so ist man versucht ܘܐܟܡܠܘ ܢܦܫܗܘܢ „die sich (in Enthaltsamkeit) kasteit haben" zu lesen, wozu d. Thesaur. s. v. (Aph.) und die Glossen zu ܟܡܠ zu vgl. Der Sinn wäre dann: Die Einen bedauern hinterher ihre Trunkenheit, die Andern ihre Nüchternheit.

Einige weinen, andere singen; diese lachen, jene sind von Sorge ergriffen. Sie haben an dem Schlimmen ihre Freude, und den,
175 der die Wahrheit sagt, verwerfen sie.

So mag sich denn einer wundern, ...[1]), da sie nicht auf eine Weise leben; darum bekümmern sie sich. Und ein jeder von ihnen[2]) schaut, wann er im Kriege Siegesruhm erwerbe, aber die Tapfern sehen nicht, in wie viele
180 schimpfliche[3]) Begierden einer in der Welt verstrickt wird. Möchte doch diejenigen ein wenig Sinnesänderung treffen, die durch ihre Kraft siegen, aber von der Habsucht überwältigt werden. Ich habe ja die Menschen geprüft, und die Erfahrung gemacht, dass sie es auf das eine abgesehen haben: reichen
185 Besitz. Deshalb haben sie auch keinen festen Grundsatz[4]), sondern durch ihre schwankenden Gedanken wird einer[5]) jäh in Betrübnis gestürzt, um von ihr verschlungen zu werden; und sie sehen nicht, ...[6]) denn sie haben sich an die Habsucht gehängt, das grösste Laster der Verdorbenen.

190 Ich aber lege dir das, was mir in den Sinn gekommen ist dir zu schreiben, nicht bloss zum Lesen vor[7]), sondern damit es wirklich ausgeführt werde. Auch ich weiss nämlich, dass, wenn du diese Lebensart prüfst, sie dir Freude machen wird und du frei[8]) sein wirst von schlimmer Aufregung [Affekten]; denn
195 wegen des Besitzes von Reichtümern[9]) müssen wir dulden.

Thue darum die Traurigkeit von dir, Liebster der Menschen, etwas, was niemals Nutzen bringt, und verschliesse dich der Sorge, die nichts hilft. Denn wir haben kein Mittel und keine

---

1) ܟܕ ܒܡܘܡܝܐ ܡܛܠܐ ܠܗܘ ܥܠܡܐ übersetzt Cureton: „while the world consumes in derision“; die Stelle muss aber notwendig verbessert werden, — wie?

2) Man erwartet ܐܢܫ ܐܢܫ ܡܢܗܘܢ.

3) Lies ܦ̈ܠܢ.

4) Lies natürlich ܡܒܠܐ.

5) ܐܢܫ ܐܢܫ?

6) Die Worte von ܘܠܐ ܣܢܝܢ bis ܡܨܥܬܐ sind ganz entstellt.

7) Statt des sinnlosen ܡܬܩܪܐ ܠܗܘ vermutet N. ܡܬܩ̈ܪܝܢܐ ܠܗܘ, zurückgehend auf ܐܬܐ ܠܝ.

8) ܚܐܪܐ ܒܪܝ (selten).

9) N.s Emendation ܕܡܛܠ ܩܢܝܢܐ ܕܥܘ̈ܬܪܐ für ܕܡܛܠ ܒܢ̈ܝܐ ܕܥܘ̈ܬܪܐ ist einleuchtend (Cur.: „that on children's account we endure riches“!), aber der Satz stört doch den Zusammenhang.

Rettung[1]), ausser Hochherzigkeit, um die Übel zu überwinden
200 und die Nöte zu ertragen, die wir allezeit vom Schicksal[2])
empfangen; denn auf diese muss man sehn, nicht auf das, was
voll ist von Freude und schönem Namen. Ergieb dich der
Weisheit, dem Quell alles guten und dem Schatze, der nie ver-
siegt; dort kannst du dein Haupt niederlegen und ruhen, denn
205 sie wird dir Vater und Mutter und eine gute Geleiterin durchs
Leben sein. Führe allen Umgang mit Geduld und Ausdauer:
Eigenschaften, die die schwachen Menschen dazu befähigen, die
Misshandlungen zu tragen; denn auf diese Weise besitzen sie
Kraft genug, um Hunger zu überwinden [p. 48] und Durst
210 auszuhalten und jede Misshandlung zu mildern und in Mühsal
und Trennung[3]) sogar zu scherzen[4]).

Hierauf sei bedacht, so wirst du ein ruhiges Leben führen
und mir ein Trost sein, indem man dich „Schmuck seiner Eltern"
nennt. Früher nämlich, als unsere Stadt in Blüte stand, konntest
215 du vernehmen, dass von[5]) vielen Männern hässliche Reden aus-
gestossen wurden. Wir aber bekannten schon damals, dass sie
[die Stadt] voll und ganz der Liebe würdig sei, und dass wir
von ihrer Grösse[6]) Ruhm geerntet haben. Aber das Schicksal
hinderte die Vollendung dessen, was in unserm Sinne vollführt
220 war. Und selbst hier im Gefängnis bekennen wir Gott, dass
wir die Liebe vieler genossen haben, denn wir machen uns zur
Aufgabe, in Weisheit und Freudigkeit zu verharren. Wenn uns
aber jemand gewaltthätig behandelt, so stellt dieser sich selbst
das Zeugnis aus, dass er ferne ist von allem Guten, und er
225 wird Schmach und Schande empfangen von seiner schimpflichen
und gemeinen Absicht. Denn wir geben zu, dass uns durch
ein Reich kein Schaden entsteht. Wenn uns aber die Römer
in unsere Heimat zurückkehren lassen, so handeln sie recht
und billig als gebildete Leute und werden gut und gerecht

---

1) Lies ܦܘܪܩܢ (N.).

2) Lies ܙܒܢܐ (sg.).

3) ܫܘܢܝܐ (vgl. oben pl.) heisst in diesem Brief „Trennung", nicht „Tod" (Cur.).

4) Der Text des ganzen Satzes ist etwas unsicher; ich lese ܣܚܩܘܢ und die folgenden ptcc. als masculine.

5) Statt ܥܠ erwartet man ܡܢ; der Verf. stellt sich als loyalen Unterthanen in Gegensatz zu diesen Schmähern. Gegen wen sich die Schimpfreden richten, wird freilich nicht gesagt.

6) Lies ܪܒܘܬܗ, denn es bezieht sich nicht auf ܙܒܢܐ (Cur.), sondern auf „die Stadt". (Cureton fasst hier den Text überhaupt ganz anders auf.) Oder ist das römische Reich gemeint?

230 genannt werden, mit dem ruhigen Lande, wo sie wohnen[1]), Denn sie werden dadurch ihre Grösse zeigen, dass sie uns freilassen. Wir werden gehorsame Unterthanen des Reiches sein, das uns das Schicksal gegeben hat. Sie sollen uns nicht behandeln wie Tyrannen die Sklaven. Und wenn beschlossen ist,
235 dass etwas geschehe, so können wir nichts grösseres empfangen, als einen ruhigen Tod, der uns aufbewahrt ist.

Du aber, mein kleiner Sohn, wenn du diese Dinge ernstlich erkennen willst, unterdrücke[2]) in erster Linie die Lust, und setze ein Mass [und][3]) führe das, worin du stehst, zu Ende . .
240 . . . . .[4]), dass du nicht zürnest, und statt zu zürnen, gehorche gutwillig . . . . und mit weisem Sinn will ich den Weg, den ich [zu vollenden] schuldig bin, vollenden und mich ohne Schmerz befreien von dem schlimmen Verderben der Welt; denn ich bete die Auflösung zu empfangen. . . . . .
245 Wenn aber einer betrübt oder besorgt ist, ...
. . . .
. . . .

Den Mara bar Sarapion fragte einmal einer seiner Freunde,
250 der mit ihm im Gefängnis war: „Bei deinem Leben, Mara, sag' mir doch, was hast du Lächerliches, dass du lachst?“ Mara antwortete ihm: „Ich lache über das Geschick, das mir, ohne dass ich ihm geborgt habe, Böses heimzahlt“.

Zu Ende ist der Brief des Mara bar Sarapion.

1. Allgemeiner Charakter des Schreibens.

Unsere Schrift ist zweifellos rein privater Natur und Bestimmung; dafür spricht Form und Inhalt. Sie teilt alle die Merkmale, die den alltäglichen Briefen oft anhaften, den Mangel einer Disposition, daher mehrfaches Zurückkommen auf denselben Gegenstand, auch wohl gelegentlich Unkorrektheit, selbst scheinbare Widersprüche einzelner Aussagen unter einander. Die Zugehörigkeit der Adresse, wonach ein Mara bar Sarapion an seinen Sohn Sarapion schreibt, ist nicht anzuzweifeln. Für die Öffentlichkeit war das

---

1) ܒܗܝܢ ܐܬܪ̈ܐ ܗܠܝܢ ܕܫܡܫܝܢ ܒܗܘ ist sehr zweifelhaft.

2) Das muss der Sinn von ܐܦܣܘܩ ܠܪ̈ܓܬܐ sein; ܐܦܣܘܩ ist vielleicht in ܐܦܝܣ oder ܐܦܣ zu verbessern; „govern“ (Cur.) ist geraten.

3) ܠܚܪܬܐ muss von ܐܘܦܠ abhängen und deshalb muss ein ܘ vorangestellt werden. Übrigens ist der Schluss des Briefes grossenteils unrettbar verloren.

4) ܡܣܦܩܐ „es genügt“, aber was ist damit anzufangen?

Schreiben gewiss nicht bestimmt, schon deshalb nicht, weil es nur aus einer einzigen, der darin angedeuteten Situation heraus zu begreifen ist. Der Vater spricht, wie er wohl weiss, vielleicht sein letztes Wort zu seinem Kinde; daher das willkürliche Aneinanderreihen der wichtigsten sich ihm aufdrängenden Ermahnungen und Warnungen. So wenig deutlich die historischen Umstände, denen der Brief entsprang, aus diesem selbst hervorgehn, so rätselhaft wäre es, wie ein anderer, für das Publikum und die Nachwelt schreibender Verfasser zu dieser Einkleidung gelangt sein sollte —, zum mindesten hätte er sie dann deutlicher gezeichnet.

2. Über Ort und Zeit der Abfassung.

In dieser Frage wird die Untersuchung sich wohl für immer mit einem non liquet begnügen müssen, wenn in allen Details die historischen Andeutungen in unserm Brief aus der Zeitgeschichte nachgewiesen, und auf der andern Seite nichts darin unangefochten gelassen werden soll, was uns aus andern Quellen nicht überliefert ist. Allein diese Forderung wäre nur dann berechtigt, wenn es sich um eine im engern Sinne historische Schrift handelte; — bei einer Gelegenheitsschrift, und vollends bei einem gewöhnlichen privaten Briefe, darf man nicht den nämlichen Massstab anlegen und darf nicht zu kritisch verfahren, wenn die Frage nach Ort und Zeit der Abfassung sich innerhalb des Rahmens der uns anderweitig überlieferten Zeitgeschichte nicht ohne Weiteres beantworten lässt. Anderseits aber sind die diesbezüglichen Aussagen oder Andeutungen einer solchen Gelegenheitsschrift um so wertvoller, als sie von jeder Geschichtsfälschung frei und darum authentisch sind; und dabei bleibts auch da noch, wo der private und ungelehrte, nur für den einen Leser berechnete Charakter des Schreibens mancherlei Ungenauigkeiten in historischen Dingen mit sich bringt, wie sich dies herausgestellt hat[1]). Werden wir der Natur der Sache nach bei diesem in mehr als einer Beziehung seltsamen und einzigartigen Schriftstück inbetreff der Entstehungsverhältnisse kaum mehr als eine Hypothese aufstellen können, so glauben wir doch die bisher von Cureton angestellte Untersuchung um einen Schritt vorwärtsbringen bezw. in diesem und jenem Punkte berichtigen zu können und unserer Hypothese ein gewisses Mass von Wahrscheinlichkeit zu sichern.

Cureton hält die Abfassung des Briefes gegen Ende des ersten Jahrhunderts an sich nicht für unwahrscheinlich[2]) und lässt sich nur

---

1) Vgl. p. 371, Anm. 4.

2) p. XIII. XIV. Er kann das aber nur dadurch begründen, dass er die Ereignisse unter Vespasian mit der 23 Jahre später erfolgten Christenverfolgung des Domitian kombiniert. Seiner Meinung nach ist nämlich der Verfasser ein Christ, hält es aber für ratsam, in den bösen Zeiten seinen Glauben zu verheimlichen.

dadurch, dass er in dem, was über die Insel Samos gesagt ist, eine direkte Beziehung auf die Sibyllinen zu entdecken glaubt, dazu bestimmen, den Brief um beinahe hundert Jahre später anzusetzen. Dagegen identificiert Ewald[1]) die in demselben vorausgesetzte Katastrophe mit der von Josephus bell. Iud. VII, 7, 1—3 erzählten, ins Jahr 72 fallenden Eroberung der Stadt Samosata, sofern sie überhaupt eine Eroberung genannt werden kann, — s. u. —, allein diese Identifikation erscheint mir schon deshalb zweifelhaft, weil sie auf oberflächlicher Beobachtung und Kombination der historischen Andeutungen fusst. — Die Situation, soweit sie aus dem Brief erkennbar ist, ist folgende: Der Verfasser Mara bar Sarapion, der irgendwo in der Gefangenschaft lebt, hat von dem Lehrer und Erzieher seines studierenden Sohnes günstige Berichte über dessen Begabung und Fleiss erhalten, und fühlt sich unter den obwaltenden Umständen gedrungen, diesem seine Befriedigung und Beruhigung hierüber auszusprechen, ihm aber zugleich noch eine mehrfache Ermahnung ans Herz zu legen, die sich ihm als Resultat seiner Welt- und Menschenbeobachtung ergeben hat. Offenbar hat die Trennung von Vater und Sohn schon längere Zeit bestanden. Das scheint wenigstens aus den Worten hervorzugehn: „dass du junger Bursche ohne Führer mit guter Gesinnung begonnen hast“; unter diesem „Führer“ kann der Schreiber nach dem Zusammenhang nur sich selber verstehn, — mit andern Worten: der Sohn entbehrte gerade in seinen jungen Jahren der väterlichen Erziehung und Belehrung und sollte den Ersatz dafür bei einem Erzieher erhalten, der nun dem Vater Nachricht gegeben hat.

Bei Gelegenheit seiner Auseinandersetzung über den Wert oder Unwert der Familienbande und der Kinderzeugung beruft sich der Verfasser auf eine mehr oder weniger weit in der Vergangenheit liegende, dem Sarapion wohlbekannte Jammerscene, die sich abspielte, als eine Anzahl Samosatenen ihre Stadt und ihre Angehörigen verlassen und in die Gefangenschaft ziehen mussten (vgl. Z. 47 ff.). Diese Leute, heisst es, wurden von ihren Angehörigen und ihren Göttern weggeführt, wobei sie, statt die Unabänderlichkeit dieses Schicksalsschlages einzusehen, sich endlosem Klagen und Trauern hingaben. Die Art, wie der Verfasser von dieser Scene spricht, zeigt, dass weder er noch sein Sohn an jener Auswanderung aus Samosata beteiligt gewesen sind (vgl. a. a. O.). Es sind nur die „Genossen“ des Mara, die wegziehen; ihre Angehörigen bleiben in der Stadt; Väter, Mütter, Brüder, Bräute müssen sie zurücklassen. Sie werden in die Gefangenschaft nach Seleucia geführt. Ob nun mit dieser Bezeichnung ܟܢ̈ܬܝ nichts mehr als die Mitbewohner von Samosata gemeint sind, lässt sich für sich allein nicht beantworten und hängt mit der Frage zusammen, in welcher

1) Göttinger Gelehrte Anz. 1856, p. 661. Ihm folgt Bickell in seinem Conspectus rei Syrorum literariae S. 17.

Beziehung Mara selber zu Samosata stand, ob er ebenfalls dort wohnte oder nicht. Hierüber fehlt uns jede bestimmte Andeutung. Hat er in Samosata gewohnt, so befremdet es, dass er nicht zugleich mit den andern weggeführt worden ist, und bleibt es unverständlich, dass er durch dritte Personen von der Wegführung derselben und der Richtung, die sie einschlugen, hört, und sich auf diese Kunde hin „verstohlen" zu ihnen begiebt. Auf der andern Seite aber lässt sein Brief doch kaum einen Zweifel darüber aufkommen, dass er ebenfalls Samosatene war. So bliebe noch folgende Erklärung offen: Mara und sein Sohn, — sowie noch andere, von denen der Verfasser hier zu reden keinen Anlass hat —, waren zur Zeit der Katastrophe, wo die „Genossen" in die Gefangenschaft geschleppt wurden, bereits entronnen. Auf dieser Flucht scheint der Sohn sich, freiwillig oder unfreiwillig, von ihm getrennt zu haben, und sein weiteres Schicksal, bis er zu dem bewussten Lehrer kam, ist uns verborgen. Mara und seine Genossen vernehmen in ihrem Schlupfwinkel, dass die Gefangenen auf dem Wege nach Seleucia seien und schleichen sich auf diese Kunde hin heimlich zu ihnen. Unklar bleibt aber, ob sie dadurch Mitgefangene wurden oder nicht. Ersteres muss man beinahe aus 60 ff. schliessen; aber dazu stimmt nicht, was 48 ff., 71 gesagt wird. Auf jeden Fall ist der Brief im Gefängnis geschrieben, wie aus 220 hervorgeht. Es ist überhaupt der Schluss der Schrift, der zur Erkenntnis der fraglichen Ereignisse am wertvollsten erscheint. Zweifellos ist die Katastrophe einer politischen Partei zuzuschreiben, veranlasst durch irgendwelche Neuerungen, die sie einführen wollte, damit aber den Römern unbequem oder, wenigstens in deren Augen, gefährlich wurde. „Als die Stadt noch in Blüte stand" (214), gab es in ihr zwei Parteien: Die eine bestand aus Männern, welche „hässliche Reden" ausstiessen. Was unter diesen zu verstehen ist, wird aus dem Gegensatz klar, in den die andere Partei gleich zu ihr gestellt wird: Dies sind Männer, die ihren Ruhm und ihre Ehre der Wohlfahrt und dem blühenden Zustand der Stadt verdanken zu sollen glauben und sich daher mit Plänen tragen, die weiterhin zur Hebung derselben beitragen würden. Diese Pläne sind jetzt aber vom Schicksal zunichte gemacht. Zwar haben ihre Vertreter vielfache Sympathie unter der Einwohnerschaft genossen, was der Verfasser auch jetzt im Gefängnis dankbar bekennt, aber dann ist das Unternehmen auf gewaltthätige Weise von den Römern vereitelt oder im Keime erstickt worden. Sie selber, in Gefangenschaft, wissen noch nicht, ob die Römer „gebildet" genug sein werden, um sie in die Heimat zurückkehren zu lassen, oder ob ihnen das Todesurteil gesprochen werden wird.

Zu diesem Bilde passt die Erzählung des Josephus doch sehr wenig. Ewald denkt sich den Mara als „zu den angesehensten und treuesten Dienern des Königs" gehörig und als dessen Schicksalsgenossen in der Gefangenschaft in Lacedaemon. Allein dieses „tiefste

Elend“ könnte unmöglich von Dauer gewesen sein; Josephus berichtet selber (a. a. O. § 3) ausdrücklich, Antiochus sei gleich nach der Ankunft seiner Söhne in Rom ebenfalls dahin gereist und habe von da an in Rom gelebt. Sein Aufenthalt in Lacedaemon war also nur kurz[1]) und zudem war es kein Schmachten im Gefängnis, sondern er genoss alle äussern Rücksichten auf Rang und Stand in reichem Masse. Unser Verfasser dagegen hat sich den nach Seleucia Abgeführten angeschlossen, ist zur Zeit wirklicher Gefangener und schreibt im Gefängnis, nicht bloss in der Verbannung. Wie wäre dies bei einem Diener und Begleiter des Königs denkbar, da doch dieser selbst in einer ganz andern Lage ist?

Von einer Eroberung Samosatas durch römische Heeresmacht ist aber bei genauerem Zusehen überhaupt gar nicht die Rede. Handelte es sich um eine solche, so wäre unbegreiflich, warum von einzelnen Persönlichkeiten römischer wie samosatenischer Seite gar nichts verlautet, und ferner, warum nicht die gesamte männliche Einwohnerschaft weggeführt wird, sondern nur ein Teil. Dieser letztere Umstand macht es wahrscheinlich, dass eine Partei der Einwohnerschaft das Ereignis herbeigeführt hat, und dass wir es mit einer Episode aus der bereits unter römischer Oberhoheit stehenden Stadt zu thun haben. Nach 216 ff., war es eine politische Agitation, die, von den Römern beizeiten entdeckt, ihnen als staatsgefährlich erschien, im Sinne der Beteiligten dagegen ein Akt des Patriotismus war (vgl. 216 f.) Nur so erklärt es sich, dass bloss die „Genossen“ der Strafe verfallen. Dass diese ܚܒܪ̈ܐ Vertreter eines gemeinsamen geistigen Interesses, irgendwie Gesinnungsgenossen sind, nicht bloss Mitbürger, ist 139 ff. angedeutet: Der Verfasser beklagt sich über die Art, wie die Weisen von jeher behandelt worden sind, und führt die Misshandlung, die ihn und seine Genossen betrifft, als neuen Beleg dafür an. Durch ihre Weisheit und Einsicht sind sie zu dem politischen Vorhaben geführt worden, aber ihre wohlgemeinten Pläne werden mit Gewaltthätigkeit und Tyrannei belohnt.

So weit führt uns der Brief, aber nicht weiter. Nach 52 und nach der Art, wie vom König der Juden gesprochen wird, scheint es, dass das Christentum in Samosata noch eine bloss vom Hörensagen bekannte Grösse war; daraus ergiebt sich ein Spielraum bis etwa zum Ende des 3. Jahrh.[2]). Die innerpolitische Geschichte der

---

1) Der Wortlaut ist: „*κελεύει δὴ καθ' ὁδὸν ἔτ' ὄντος αὐτοῦ τῶν δεσμῶν ἀφαιρεθῆναι, καὶ παρέντα τὴν εἰς Ῥώμην ἄφιξιν τὸ νῦν ἐν Λακεδαίμονι διάγειν δίδωσί τε μεγάλας αὐτῷ προσόδους χρημάτων, ὅπως μὴ μόνον ἄφθονον ἀλλὰ καὶ βασιλικὴν ἔχοι τὴν δίαιταν.*“

2) Über die Entstehung der Christengemeinde ist nichts bekannt; den ersten Aufschluss giebt uns die vielleicht von einem Augenzeugen verfasste Märtyrergeschichte bei Assemani II, 123—147. (Nach einer gelegentlichen Notiz wären die Verfasser der Priester, welcher die Märtyrer taufte, und ein Hauslehrer des samosatenischen Patriziers Gallus). Der Inhalt ist kurz folgender.

Stadt ist uns unbekannt, und daher eine genauere chronologische Fixierung der oben geschilderten Vorgänge unmöglich. Wenn Cureton als ausschlaggebend für die Chronologie die angebliche Beziehung auf ein sibyllinisches Orakel (Gale, Sibyll. Or. p. 406) betrachtet, so ist das willkürlich, zumal da die Sibyllinen bekanntlich eine Sammlung aus sehr verschiedenen Zeiten sind, so dass die Möglichkeit seiner Annahme in dieser Hinsicht erst zu erweisen wäre. Vollends unbegründet ist die von ihm als wahrscheinlich hingestellte Vermutung, der Adressate Sarapion sei der bekannte spätere Bischof von Antiochia. Auch gesetzt, die Chronologie widerspreche dem nicht, war der Name Sarapion ungemein verbreitet, und Einflüsse, die auf diesen Brief und Maras Denkweise zurückzuführen wären, kann ich in des Bischofs fragmentarisch erhaltenen (bei Routh, Reliqu. Sacr. I, 449 gedruckten) Briefen nicht entdecken (Cureton, preface a. E.).

Im 3. Jahre seiner Regierung weilte Kaiser Maximinus in Samosata. Er befahl bei Anlass eines grossen Festes sämtlichen Stadtbewohnern, und vorab den Priestern, sich im Fortunatempel zu versammeln und den Göttern zu opfern. Zwei römische Staatsbeamte, Hipparchus und Philotheus, kurz vorher Christen geworden, bleiben indes zu Hause, und als fünf Freunde, vornehme Patrizier: Jakobus, Paragrus, Ḥabib, Romanus, Lulianus (s. diese Zeitschr. XXVIII, 292) sie aufsuchen und ihnen Vorstellungen machen, gelingt es jenen, sie durch ein längeres Religionsgespräch ebenfalls zu bekehren. Die Strafe folgt auf dem Fuss, sie werden verhört, gefoltert und schliesslich gekreuzigt. — Was zunächst die Chronologie betrifft, so setzt Assemani das Ereignis ins Jahr 297, denn er schreibt stets Maximianus. Das ist nun aber offenbar ein Irrtum, der allerdings leicht passieren konnte, da die Namen Gajus Maximianus Galerius und Gajus Valerius Maximinus Galerius sich ähnlich sehen. Vom letzteren wissen wir, dass er als Augustus im Orient (305—314) unnachsichtlich gegen die Christen vorging und in erster Linie alle christlichen Beamten durch heidnische ersetzte. Das that er natürlich vor allem in einer Hauptstadt wie Samosata, und wenn uns in den Akten noch andere römische Staatsbeamte aufgezählt werden, die, wie ausdrücklich bemerkt ist, von Maximinus selber eingesetzt waren, und die echt römische Namen tragen: Tiberianus, Gallus, Longinianus, Felicianus, Proclus, Cosmianus, Masculianus, Priscus, so ist das im schlimmsten Falle gut erfunden. Ist nun wirklich dieser Maximinus gemeint, so fällt die Geschichte erst ins Jahr 308, und dazu stimmt dann die Angabe Eusebius' (h. e. VIII, 4), dass vor dem Jahre 303 nur wenige da und dort das Martyrium erlitten hätten und zwar sämtlich Soldaten. Zu den legendarischen Bestandteilen gehört neben zahllosen andern Zügen natürlich auch der, die Samosatenen haben die Glaubenshelden auf dem Wege zur Richtstätte gebeten, sie möchten beim Christengott doch ja ein Wort für sie einlegen und ihre Stadt noch segnen; aber so viel dürfen wir entnehmen, dass im ersten Dezennium des 4. Jahrh. der spärliche Bestand der christlichen Kirche in Samosata unter der Verfolgung des Maximinus zu leiden hatte und dass das Heidentum noch die erste Geige spielte. Nach der in unsern Akten gegebenen anschaulichen Beschreibung der Stadt wimmelte es innerhalb und ausserhalb der Stadtmauer von Götzenkapellen; im Centrum hatte die Tyche ihren Tempel. Den ܓܕ̈ܐ zu Ehren pflegten sich Jungfrauen zu schmücken und Jünglinge das Haupthaar zu scheeren (141, 25). — Zur Zeit des Nicaenums (325) taucht dann der erste Bischof von Samosata auf, Peperius. (Vgl. die [unvollständige] Namenliste bei Gams, Series episcoporum, Ratisb. 1873; Le Quien, Oriens Christianus II, 933; Tillemont, Mémoires VI, 640.)

Über den Empfänger lässt sich nichts Näheres feststellen. Sarapions Aufenthaltsort ist unbekannt; gewiss aber lebt er nicht in einsamer Abgeschiedenheit von der Welt, sondern studiert an irgend einem grössern Orte, sonst hätte er die vielen Verhaltungsmassregeln gegenüber der Welt mit ihrem Reichtum und ihrer Armut, mit ihrer Freude und Trauer, nicht nötig gehabt. Bevor er zu seinem Lehrer gekommen ist, hat er viel Ungemach erlitten, viel herumwandern müssen, aber „heimatlos" hat er doch mancherorts freundliche Aufnahme und entgegenkommende Liebe erfahren.

3. Der Verfasser ein Stoiker.

Der Brief spricht wenig von religiösen und theologischen, sondern fast ausschliesslich von moralischen Dingen, und doch kann von vornherein behauptet werden: Wäre Mara bar Sarapion Christ gewesen, so hätte sich ihm bei dem, was er da schreibt, Gelegenheit genug geboten, seine Religion durch direkte Andeutungen aufzuzeigen. Statt dessen sind es nur eine oder zwei Stellen, die man allenfalls als Beweise für christliche Herkunft des Briefes geltend machen könnte. Die erste derselben, vgl. S. 366, Anm. 3, ist verderbt. Cureton, dem der christliche Verfasser von vornherein feststeht, übersetzt: „and all those things of the instruction of the Greeks I have found them wrecked together with the birth of life" mit der Bemerkung: „These words are obscure. I suppose they refer to the new birth of a Christian rendering the precepts of a Greek philosophy superfluous." Indes, die grammatische Möglichkeit dieser Auffassung zugegeben, ist der Ausdruck ܚܝ̈ܘܗܝ doch sehr weit hergeholt; und ferner wird im ganzen Briefe die ܝܘܢܝܘܬܐ, der Hellenismus, die griechische Bildung, doch keineswegs als „superfluous" betrachtet, sondern gerade als die einzig wahre und zuverlässige Grundlage für die richtige Weltanschauung empfohlen; das ܚ̈ܝܐ im neutestamentlichen Sinne aufzufassen, widerspräche allem Zusammenhange. Die zweite Stelle, der Ausdruck ܬܘܬ ܢܦܫܐ „reversio animi", ist auch nicht entscheidend (darüber s. u.).

Direkt g e g e n christliche Autorschaft sprechen aber folgende Thatsachen: 1. Specifisch Christliches findet sich auch da nicht angedeutet, wo offenbar von Jesus die Rede ist; er wird nicht einmal mit Namen genannt, sondern heisst „der weise König der Juden". Ein Weiser ist er, steht auf gleicher Stufe mit Pythagoras und Sokrates, nicht über ihnen, und hat darum auch die nämliche schlechte Behandlung erfahren wie diese beiden. Auch von Gott lesen wir sehr wenig, und dazu ist das eine Mal von „Gott" (23, 112, 114, 128, 220), das andere Mal von „Göttern" die Rede (52, allerdings nicht im Munde Maras selber). 2. Überall wo ein antiker Christ in der Lage des Verfassers Trost bei seinem

Gott suchen und sich auf diese oder jene Weise als Christ zu erkennen geben müsste, sucht Mara seinen Trost bei der Philosophie, Weisheit, Lebenserfahrung u. s. w. Sein Höchstes ist nicht das christliche, und was er daraus ableitet, dem Christlichen oft widersprechend. Es ist eine vorwiegend auf das Praktische gerichtete, populäre und verflachte, aber auf echt philosophische Anschauung zurückgehende Moral.

Offenbar gehörte der Verfasser zu den stoisch gebildeten, dem Christentum gleichgiltig oder günstig gestimmten Kreisen Syriens[1]). Den Nachweis hoffen wir im folgenden durch litterarische Parallelen zu liefern. Die Aufgabe wäre eine dankbarere gewesen, wenn Mara sich wissenschaftlicher und gedrängter ausgedrückt hätte. Mehrere seiner Gedanken waren zweifellos Gemeingut der damaligen gebildeten Welt, sie können uns also nicht als Beweise dienen. Dagegen haben wir direkte Beweise vor allem an dem Gedankencomplex, der den grössten Teil des Briefes ausmacht — der Verfasser giebt ja eine Resumé seiner Lebensweisheit, die Quintessenz davon —, und sodann an einer Reihe von Redensarten und Ausdrücken, die er nicht selber erfunden haben kann und die bei andern Stoikern der christlichen Zeit sich ebenfalls finden, und zwar, wie sich aus dem Charakter des Briefes von vornherein erraten lässt, vornehmlich bei Popularphilosophen wie Seneca, Marc Aurel u. A.

Den Grundton des Briefes bildet die Ermahnung, sich dem Studium der Weisheit hinzugeben, Philosophie, ܦܝܠܣܘܦܘܬܐ, zu treiben, d. h. nach stoischer Terminologie, die σοφία zu lieben, ihr als dem höchsten Gute nachzustreben. Die σοφία, ܚܟܡܬܐ, ist das höchste Gut. Litterarisches Studium und Beschäftigung mit der Weisheit führt zur Freiheit[2]), geziemt daher aber auch

1) An christlicher Autorschaft hat schon Bickell gezweifelt (Conspectus p. 17): „Ceterum non satis certo constat, utrum scriptor epistolae christianus fuerit, an philosophus tantum religioni christianae favens"; und Nöldeke schreibt dem Verfasser bereits „etwa die ethische Gesinnung des damaligen populären Stoicismus zu (in dieser Zeitschr. XXXIX, p. 334). Kann ich darum betreffs des Resultates die Priorität nicht mehr beanspruchen, so glaubte ich doch meine Begründung dieser Annahme vorbringen zu dürfen, selbst wenn es mir lediglich auf die Widerlegung eines gründlichen Irrtums ankäme, der in der neusten Zeit keinem Geringeren als Harnack passiert ist (Altchristl. Literatur II, p. 763). Er ist zwar auch der Meinung, der Verfasser sei, wenn er nicht affektiere oder absichtlich verhülle (vgl. oben Curetons Ansicht), kein Christ, sondern habe nur hohe Verehrung für Christus. Wenn er aber vermutet, die Schrift repräsentiere „die Anfänge des Christentums in Edessa und eine Vorstufe christlicher Bewegung daselbst, die erst durch Bardesanes u. A. zu kräftigerer christlicher Haltung gekommen sei", so ist das doch eine „Hypothese", die diesen Namen nicht mehr verdient. — Allerneustens hat er den Brief allerdings aus der christl. Litteratur ausgeschieden (Chronologie der altchristl. Literatur p. 701), leider ohne jede Begründung.

2) So nach unserer Übersetzung vgl. S. 366, Anm. 3.

dem freien Menschen. Durch sie schützt er sich vor vieler Not (121 ff.); sie ist der Quell alles Guten, ein nie versiegender Schatz; sie ersetzt dem Menschen alles, was ihm die elterliche Fürsorge geleistet hätte, sie ist eine gute Geleiterin durchs Leben (202 ff.). Die Weisheit, d. h. die durch Übung erlangte Tugend ist unverlierbar, „niemals wird einer von ihr verlassen" (118 f.); im Gegensatz zum materiellen Besitz bleibt sie ewig, auch nach dem leiblichen Tode (106)[1]. Die Weisheit äussert sich im praktischen Leben durch die festen Grundsätze, ܡܠܟܐ ܫܪܝܪܬܐ (constantia)[2].

Die Vorstellung des Verfassers von der Gottheit ist die echt stoische. Nominell wird von ihr das Fatum, ܙܒܢܐ (218, 233 u. s. w.) unterschieden, thatsächlich sind beide ein und dasselbe; vgl. Senec. de benef. IV, 7, 2: hunc [i. e. deum] eumdem et fatum si dixeris, non mentieris · nam cum fatum nihil aliud sit quam series inplexa causarum, ille est prima omnium causa, ex qua cetera pendent; ders. nat. quaest. II, 45, 1: vis illum fatum vocare? non errabis · hic est ex quo suspensa sunt omnia, causa causarum. Was wir empfangen an geistigen Gaben, an Gutem oder Bösem, Glück oder Unglück, kommt alles von der Gottheit (z. B. 114) sowohl als vom Schicksal (z. B. 200), woraus ihre wesentliche Identität hervorgeht[3]. Und was das Schicksal uns bringt, müssen wir ruhig hinnehmen, selbst wenn es Böses und Schlimmes ist, ohne Murren (110 ff.); vgl. die stoische Theodicee.

Besonders reich ist der Brief an praktischen Grundsätzen, die, lose aneinander gereiht, teilweise hie und da in etwas anderer Form wiederholt werden. Was die Tugend sei, drückt der Verfasser entweder durch ܟܐܢܘܬܐ (wofür 167 wohl ܟܐܢܘܬܐ zu lesen ist) oder durch Umschreibungen, wie ܕܪ̈ܘܚ (14), ܪܘܚܐ ܡܟܝܟܐ

1) Dieser Gedanke findet sich schon bei Antisthenes (bei Diog. Laert. VI, 105): *τὴν ἀρετὴν διδακτὴν εἶναι καὶ ἀναπόβλητον ὑπάρχειν*; ähnlich bei Seneca de vit. beat. 7, 4: summum bonum [virtus] inmortale est, nescit exire.

2) Vgl. Senec. ad Polyb. de consol. I, 2: aliud ex alio placet vexatque nos hoc quoque, quod iudicia nostra non tantum prava, sed etiam levia sunt. fluctuamus aliudque ex alio comprehendimus, petita relinquimus, relicta repetimus. Alternae inter cupiditatem nostram et poenitentiam vices sunt. Ep. 20, 5: Quid est sapientia? semper idem velle atque idem nolle. Marc. Aurel. *πρὸς ἑαυτόν* VIII, 1: *ποῦ οὖν ἔστιν* [sc. *τὸ εὖ ζῆν*]; *ἐν τῷ ποιεῖν, ἃ ἐπιζητεῖ ἡ τοῦ ἀνθρώπου φύσις· πῶς οὖν ταῦτα ποιήσει; ἐὰν δόγματα ἔχῃ, ἀφ' ὧν αἱ ὁρμαὶ καὶ αἱ πράξεις. Τίνα δόγματα; τὰ περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν· ὡς οὐδενὸς μὲν ἀγαθοῦ ὄντος ἀνθρώπῳ, ὃ οὐχὶ ποιεῖ δίκαιον, σώφρονα, ἀνδρεῖον, ἐλευθέριον, οὐδενὸς δὲ κακοῦ, ὃ οὐχὶ ποιεῖ τἀναντία τοῖς εἰρημένοις.* Senec. de vit. beat. 5, 3: beata ergo vita est in recto certoque iudicio stabilita et immutabilis; ep. 4, 1: plus operis est in eo, ut proposita custodias quam ut honesta proponas.

3) Über das genauere Verhältnis von Schicksal, Vorsehung, Verhängnis u. s. w. zur Gottheit vgl. Zeller, Philos. d. Griechen[3], III, 1, 138 ff. Auf die Auseinandersetzungen solcher rein wissenschaftlicher und abstrakter Begriffe lässt sich der Verfasser natürlich nicht ein.

ܡܕܡ ܕܝܐܐ (22, 165) aus; ob hier oder in der Formel: ܟܐܢܐ ܘܡܫܡܠܝܘܬܐ (228 f.) die Begriffe *καθῆκον* und *κατόρθωμα* verborgen liegen, ist wohl möglich, kann aber bei der ganzen Art der Schrift nicht mit Sicherheit nachgewiesen werden. Das Ziel der Tugend ist die Glückseligkeit (*εὐδαιμονία*); je mehr jene geübt wird, desto näher kommt man dieser; beide sind von einander nicht zu trennen und daher im letzten Grund identisch. Daneben aber fühlen wir auch noch deutlich die (von Sokrates herrührende) Definition des Guten als des Nützlichen durch, wenn öfters gefragt wird: Was hatten die und die davon, dass sie das und das thaten? d. h. sie hätten es schon deshalb unterlassen sollen, weil es keinen Nutzen brachte, abgesehen von der sittlichen Qualität der Handlung selbst. Mit dem ܛܘܒܐ (130) ist gleichbedeutend die Benennung ܡܢܬܐ ܕܐܠܗܐ (23). Formell ist diese Glückseligkeit Freiheit (23 f.), und zwar eine „Freiheit, mit der sich nichts anderes vergleichen lässt"; Seneca nennt sie „absoluta libertas"[1]).

Auch in der Lehre von den G ü t e r n u n d Ü b e l n verrät der Brief seinen stoischen Ursprung. Die Stoiker reden bekanntlich von einem absolut Guten (Tugend, *ἀρετή*) und einem absoluten Übel (Schlechtigkeit, *κακία*); ein Mittleres als Übergang giebt es nicht, sondern alles, was weder zum einen noch zum andern gehört, fällt in den weiten Bereich der Adiaphora: Gesundheit Krankheit, Ehre Schande, Reichtum Armut, Leben Tod sind weder Güter noch Übel, sondern, an und für sich gleichgiltig, erhalten sie erst durch das Hinzukommen gewisser Umstände einen positiven oder negativen Wert, woraus sich dann in jedem einzelnen Fall ergiebt, ob sie zu erstreben oder zu verwerfen seien. Absolut verwerflich ist jedoch die L u s t. Es wird zwar zugegeben, dass die Tugend selbst eine Art von Lust unmittelbar mit sich bringt, aber diese „Lust", die der Tugendhafte d. h. Weise geniesst, bezeichnen die Stoiker nicht als *ἡδονή* (voluptas, laetitia), sondern als *χαρά* (gaudium, Freude). Unverkennbar treffen wir auch hier diese Unterscheidung. Die Lust wird durchaus verworfen: „Wie kann der Mensch, so lange er seinen Lüsten (ܠܡܕܡ ܕܪܓܐ) nachgeht, gebührend thun, was ihm ziemt? (164 f.); „unterdrücke vor allem die Lust (ܪܓܬܐ) (238); 178 ff.: Sie stellen sogar ihre Tapferkeit in den Dienst der schimpflichen Begierden (ܪ̈ܓܝܓܬܐ ܡܣܝܒܬܐ), um mit jener zu siegen, von diesen besiegt zu werden. Anderseits ist von den Dingen die Rede, die nach dem Urteile der

---

1) ep. 75, 18: exspectant nos, si ex hac aliquando faece in illud evadimus sublime et excelsum, tranquillitas animi et expulsis erroribus absoluta libertas. Dazu giebt er die Erklärung: Quaeris quae sit ista? non homines timere, non deos nec turpia velle nec nimia. Ep. 37, 3: ad hanc [philosophiam] te confer, si vis, salvus esse . . ., denique si vis esse, quod est maximum, liber.

Thoren Freude bereiten (ܪ̈ܘܚܬܐ ܘܡܣܒܪ ܠܗ), 41 f., z. B. der eitle Ruhm vor den Menschen. Was aber wirklich Freude bereitet, ist die weise Lebensführung (193, ܗܠܟܬ ܢܡܘܣܐ ܠܗ); sie ist mit der Weisheit untrennbar verbunden (ܡܬܩܢܝܢ ܓܝܪ܆ ܚܟܡܬܐ ܘܚܝܘܬܐ ܠܢܡܘܣܐ 221 f.), vgl. 115 f.

Die Tugend führt vermöge ihres eigensten Wesens zur Glückseligkeit, ist von der Lust durchaus unabhängig (*αὐτάρκης*); deshalb verleiht sie dem, der sie übt, die Freiheit d. h. absolute Unabhängigkeit von allem Äusseren (vgl. o. d. Citat Senec. ep. 75, 18). Zeller (a. a. O. 221) nennt es einen für den Stoicismus bezeichnenden Zug, dass „das Glück der Tugendhaften weit mehr in dem Negativen der Unabhängigkeit und Gemütsruhe, als in dem Positiven des Genusses, den die sittliche Thätigkeit mit sich bringt, gefunden werde“; „das ist, nach Seneca ep. 29, 12, der Gewinn, den wir von der Philosophie haben, dass wir die Übel des Lebens überwinden“. Das letztere geschieht mittelst der „hohen Gesinnung“: ܦܪܘܣ ܓܝܪ܆ ܘܣܝܒܪ ܟܠܗ ܠܗ ܐܝܟ ܪܒ ܪܘܚ ܠܡܘܣܩܘ ܒ̈ܝܫܬܐ (198 f.), wo der Ausdruck ܪܒ ܪܘܚ (= ܪܘܚܐ ܪܒܐ) genau dem „magnus animus“ bei Seneca[1]) entspricht.

118 erwähnt der Verfasser das „Gesetz“, ohne zu sagen, was er darunter versteht. Der Ausdruck scheint ihm geläufig und ein Terminus seiner Philosophie zu sein, den er ohne weiteres in den Zusammenhang einflechten zu können glaubt. Der Weise ist dadurch weise, dass er innerhalb des Gesetzes wandelt; die Thoren wandeln ܠܐ܆ ܒܢ̈ܡܘܣܐ und können die Furcht, von der sie beständig geplagt werden, nur damit „entschuldigen“, dass sie nicht dem Gesetze gemäss leben und handeln. Das Gute ist dem Menschen der *κοινὸς νόμος*[2]); da dieses Gesetz aber zugleich das Naturgesetz ist, so ist die Leistung, die der Mensch durch die Beobachtung desselben verrichtet, im letzten Grunde das (heraklitische) *ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν*. Es sind aber nur die Weisen, die es befolgen; die grosse Mehrheit lässt sich von den Affekten (*πάθη*) beherrschen, und gelangt darum nicht zur Tugend. Es sind namentlich vier Arten dieser vernunftwidrigen Triebe, die Mara bekämpft: Zorn, Kummer, Furcht und Lust (Begierde). Er scheint sie zusammen-

---

1) de vit. beat. 15, 7: quicquid ex universi constitutione patiendum est, m a g n o suscipiatur a n i m o; de ira III, 43, 5: detrimenta, iniurias, convicia, vellicationes contemnamus et m a g n o a n i m o brevia feramus incommoda; ebendas. 32, 3: ego vero nihil magis suaserim quam sumere ingentem animum.

2) Diese Bezeichnung schon bei Cleanthes' Hymnus auf Zeus (bei Stob. Ecl. I, p. 30), den man in allen Lehrbüchern der Geschichte der Philosophie findet. Vgl. auch Senec. de vit. beat. 3, 3: interim quod inter omnes Stoicos convenit, rerum naturae adsentior. Ab illa non deerrare et ad illius l e g e m exemplumque formari sapientia est: beata est ergo vita conveniens naturae suae.

zufassen unter dem Namen ܚܫܐ ܒܝܫܐ „indignatio mala" oder vielleicht bloss ܚܫܐ, was also soviel als „Affekt" bedeuten soll (194). Vor Zorn warnt er z. B. an der verderbten Stelle 240; 111 ff. vor dem Zorne gegen Gott und Schicksal im Unglück, wozu Seneca de prov. 2, 4 zu vgl.: scias licet idem viris bonis esse faciendum, ut dura ac difficilia non reformident nec de fato querantur. Die Traurigkeit oder Bekümmernis wird an den aus Samosata Auswandernden gerügt; sie nützt nichts (196), sondern schadet (186 f.). Die Furcht ist dem Weisen fremd, dagegen lastet sie auf allen denen, die nicht tugendhaft leben (116 f.). Über die Lust siehe oben. Die Affekte sind demnach zu unterdrücken, d. h. Freiheit von Affekten ist die negative Seite der Tugend. Dies meint unser Verfasser, wenn er als ein Merkmal des Tugendhaften hervorhebt, dass er ܚܪܐ ܡܢ ܚܫܐ ܒܝܫܐ sei: die Apathie.

Ein Blick auf die casuistischen Distinktionen, die die Stoa auf dem Gebiete der *ἀδιάφορα* vornimmt, ermöglicht uns das Verständnis von Widersprüchen, deren sich Mara schuldig zu machen scheint; wir kommen hier auf seine Anschauung von den äussern Glücksgütern. Der Reichtum und der Besitz überhaupt wird des öftern entschieden verworfen, denn er ist unbeständig und vergänglich (32 ff., 93 f., 121 ff.) und zieht unvermeidlich Übel nach sich, desto mehr, je grösser er ist[1]); er stört das Leben des Weisen mehr, als irgend etwas anderes; er veranlasst Unbeständigkeit der Gesinnung, hindert also die Heranbildung eines Charakters, während doch gerade in der Verschiedenheit der Gesinnung und der Grundsätze die grosse „Verirrung" der Menschen liegt[2]). Er ist eine Last, die schmerzt (195); endlich: er veranlasst Furcht, die der Mensch ja wie alle Affekte meiden soll (112 ff.). Hiernach sollte man meinen, Mara betrachte die Armut als das dem Leben des Weisen Entsprechende. Allein auch diese ist ihm nicht erstrebenswert. Zwar sagt er 129 f.: „Was du erwerben kannst, genüge dir, aber ohne Besitz zu leben ist

1) Vgl. Senec. de tranqu. animi 8, 1 f.: Si omnia alia, quibus angimur, compares, mortes, aegrotationes, metus, desideria, dolorum laborumque patientiam, cum iis quae nobis mala pecunia nostra exhibet, haec pars multum praegravabit. Itaque cogitandum est, quanto levior dolor sit non habere quam perdere: et intellegemus paupertati eo minorem tormentorum quo minorem damnorum esse materiam . erras enim si putas animosius detrimenta divites ferre. Ders. de brevit. vit. 17, 4: maxima quaeque bona sollicita sunt nec ulli fortunae minus bene quam optimae creditur.

2) Ganz dieser nämliche Gedanke bei Marc Aurel IX, 3: *μεμνῆσθαι μέντοι* [sc. *δεῖ*] *ὅτι οὐκ ἀπ' ἀνθρώπων ὁμοδογματούντων σοι ἡ ἀπαλλαγὴ ἔσται. Τοῦτο γὰρ μόνον, εἴπερ ἄρα, ἀνθεῖλκεν ἂν καὶ κατεῖχεν ἐν τῷ ζῆν, εἰ συζῆν ἐφεῖτο τοῖς τὰ αὐτὰ δόγματα περιπεποιημένοις. Νῦν δὲ ὁρᾷς, ὅσος ὁ κόπος ἐν τῇ διαφωνίᾳ τῆς συμβιώσεως, ὥστε εἰπεῖν· Θᾶττον ἔλθοις! ὦ θάνατε, μή που καὶ αὐτὸς ἐπιλάθωμαι ἐμαυτοῦ.*

Glückseligkeit"; doch stellt diese Behauptung bloss ein Ideal auf, ein blosses Ideal auch für den Weisen, auf dessen Realisierung er im praktischen Leben lieber verzichtet. Die völlige Armut kann auch der Weise[1]) nicht ertragen; auch sie wird mit Recht verachtet, 98, wie die andern dort aufgezählten Dinge. Also Reichtum und Armut gleich verwerflich: den Schlüssel zu diesem Rätsel liefert wiederum das Wesen der ἀδιάφορα. Die Stoiker teilen diese wieder in Unterabteilungen ein; sie zerfallen in 1. das Wünschenswerte (προηγμένα), z. B. Talent, Leben, Schönheit, Ehre; 2. das Verwerfliche (ἀποπροηγμένα) d. h. die den vorigen entgegengesetzten Dinge: Thorheit, Tod u. s. w.; 3. das Mittlere (ἀδιάφορα oder τὰ καθάπαξ ἀδιάφορα d. h. Adiaphora im engern Sinne) d. h. alles schlechthin Gleichgiltige (Zahl der Haare u. s. w.) Besitztum und Besitzlosigkeit, Reichtum und Armut sind und bleiben demnach adiaphor, aber je nach Umständen fallen sie in die erste oder dritte der genannten Kategorien. Wenn ein allgemeiner Grundsatz aufgestellt werden kann, so ist es nur der: „Weder des Reichtums bedürfen, noch mit der Armut zu thun haben" (114 f.); jeder muss ihn nach seinen Verhältnissen befolgen. In diesem Sinne spricht auch Seneca öfters, und Stellen wie die folgenden dienen den genannten ohne weiteres als Kommentare. Er sagt ep. 82, 10—12: Indifferentia esse dico, id est nec bona nec mala, scilicet morbum, dolorem, paupertatem, exilium, mortem . nihil horum per se gloriosum est, nihil tamen sine his. laudatur enim pauper voluntarius, non paupertas, sed ille, quem paupertas non submittit, nec incurvat. laudatur non exilium, sed ille Rutilius, qui fortior in exilium ire voluit quam misisset. laudatur non dolor, sed ille, quem nihil coegit dolor. nemo mortem laudat, sed eum, cuius mors ante abstulit animum quam conturbavit. omnia ista per se non sunt honesta nec gloriosa, sed quisquis ex illis virtus adiit tractavitque, honestum et gloriosum facit; de tranquill. anim. 8, 9: optimus pecuniae modus est, qui nec in paupertatem cadit nec procul a paupertate discedit; de vit. beat. 21, 2: ait [philosophiae studiosus] ista [sc. opes] debere contemni, non, ne habeat, sed ne sollicitus habeat; ib. 4: nec enim se sapiens indignum ullis muneribus putat. non amat divitias, sed mavult. non in animum illas, sed in domum recipit. nec respuit possessas, sed continet et maiorem virtuti suae materiam subministrari vult; ep. 5, 5: frugalitatem exigit philosophia, non poenam: potest autem esse non incompta frugalitas d. h. „Genügsamkeit fordert die Weisheitsliebe, nicht Askese; es giebt aber eine anständige Genügsamkeit".

Wenn wir vom Verfasser auch über den Wert des Nachruhms widersprechende Aussagen vernehmen (vgl. 39 f. gegen 106 ff.), so

1) Wenigstens nicht der Weise, von dem die Stoiker im Gegensatz zum Thoren reden; es ist der in die Weisheit Eingetretene und in ihr Fortschreitende, nicht der absolut Weise, der ja nie gelebt hat und nie leben wird.

beruhen dieselben auf einer Meinungsverschiedenheit schon der alten Stoiker über diesen Punkt.

Betreffend das Verhalten gegenüber der menschlichen Gesellschaft betont unser Brief stark die Trennung von derselben. Der Zucht- und Weisheitsliebende zieht sich von seinen Angehörigen zurück, damit er seinen Habitus (ܐܣܟܡܐ) bewahren kann (20 ff.); es war thöricht von den Samosatenen, dass sie dies nicht gerne thaten (47 ff.), Sarapion hat selbst schon die Erfahrung gemacht, dass der Mensch dadurch am besten durchs Leben kommt und die Liebe der andern geniesst, dass er sich als Fremdling (ܢܘܟܪܝ) fühlt (80 f.). Der Weise lebt als ein stiller Mann (17), führt ein ruhiges Leben (204)[1]. Dem steht nun aber die Forderung gegenüber, die Weisheit ins Praktische umzusetzen, sie im Handeln zu bewähren; „ich lege dir das nicht bloss zum Lesen vor, sondern dass du es wirklich thuest" (190), eine Forderung, die bei den früheren Stoikern hinter der der „individuellen Unabhängigkeit" zurücktrat, später aber immer mehr in den Vordergrund trat, besonders bei Seneca[2]). Es handelt sich also darum, im Umgang mit den Menschen das richtige Mass zu beobachten, — selbstverständlich, denn fühlt sich der Weise zur Betätigung seiner Gesinnung berufen, so sind es immerhin eben Thoren, die er um sich hat, und die er mindestens doch soweit meiden muss, dass er nicht selber wieder zum Thoren wird. Weil ferner die Thorheit identisch ist mit der Schlechtigkeit (*κακία*), so bedarf er dazu der Beharrlichkeit (ܡܣܝܣܢܘܬܐ) und Ausdauer (ܡܣܝܒܪܢܘܬܐ) 206. So soll die stille Zurückgezogenheit abwechseln mit der Geselligkeit, je nach Bedürfnis und Umständen[3]).

Dies führt uns auf das Verhältnis zu Familie und Staat. Was das Erstere anbetrifft, so stimmt die Angabe des Clemens Alexandrinus genau zu der Ansicht des Mara; er sagt[4]): *κατὰ μὲν τοὺς ἀπὸ Στοᾶς, ἀδιάφορον ὅ τε γάμος ἥ τε παιδοτροφία.* Die Kinderzeugung bringt nicht Freude, sondern Schaden, mögen die Kinder geraten oder missraten sein, denn wir haben in beiden

---

1) Vgl. Senec. de tranquill. anim. 3, 6: si te ad studia revocaveris, omne vitae fastidium effugeris; und die oben angeführte Stelle ep. 37, 3.

2) De otio VI, 3: quis negat illam [virtutem] debere profectus suos in opere temptare? nec tantum quid faciendum sit, cogitare, sed etiam aliquando manum exercere et ea, quae meditata sunt, ad verum perducere? Anderswo sagt er: facere docet philosophia, non dicere; ep. 75, 7: quando illa experieris? non enim, ut cetera, memoriae tradidisse satis est, in opere temptanda sunt. non est beatus, qui scit illa, sed qui facit.

3) Vgl. Senec. de tranquill. anim. 17, 3: miscenda ista et alternanda sint, solitudo et frequentia; illa nobis faciet hominum desiderium, haec nostri, et erit altera alterius remedium . odium turbae sanabit solitudo, taedium solitudinis turba . nec in eadem intentione aequaliter retinenda mens est, sed ad iocos devocanda.

4) Strom. II, p. 421 C (Sylb.).

Fällen von ihnen zu leiden, durch eine des Weisen unwürdige, schwache Nachgiebigkeit, oder durch Ärger und Kummer, also Affekte[1]) 42 f. Sie sind demnach so wenig zu erstreben wie Reichtum, Ruhm und dergleichen, teilen sie doch mit diesen Dingen die Unbeständigkeit und Kurzlebigkeit. Gleich wie die verschiedene Art, auf die der Reichtum erlangt wird, so zeigt auch die Verschiedenheit der Behandlung der Kinder (86), in der es die Menschen noch nicht einmal zu einer Übereinstimmung gebracht haben, dass das Eine wie das Andere nur auf dem Wege der Verirrung erstrebt werden kann.

Dass der Weise auch zum Staate in Beziehung steht, zeigt, allerdings sehr oberflächlich, der Schluss des Briefes. Mara bar Sarapion und seine Genossen haben die Blütezeit ihrer Stadt dankbar als eine Gabe der Gottheit betrachtet, es lag ihnen ernstlich an weiterer Arbeit für das Wohlergehn derselben; und auch jetzt, nachdem sie von den Römern schmählich behandelt worden sind, haben sie keine reichsfeindlichen Gedanken, sondern wollen, im Falle der Freilassung gehorsame Unterthanen sein. Sich vom Staatsleben ferne zu halten und dem Staate dennoch zu dienen, ist kein Widerspruch, wie schon aus dem Früheren hervorgeht. Da sich aber der Verfasser hier, wie überall, um logische Verknüpfung oder Vermittelung seiner einzelnen Aussagen nicht kümmert, so müssen wir auch hier einen Andern reden lassen: hoc nempe ab homine exigitur, ut prosit hominibus, si fieri potest, multis, si minus, paucis, si minus, proximis, si minus, sibi. nam cum se utilem ceteris efficit, commune agit negotium . quomodo qui se deteriorem facit, non sibi tantummodo nocet, sed etiam omnibus eis, quibus melior factus prodesse potuisset, si quisquis bene de se meretur, hoc ipso aliis prodest, quod illis profuturum parat[2]); — errare mihi videntur, qui existimant philosophiae fideliter deditos contumaces esse ac refractarios, [et] contemptores magistratuum ac regum eorumque, per quos publica administrantur e contrario enim nulli adversus illos gratiores sunt: nec inmerito . nullis enim plus praestant quam quibus frui tranquillo otio licet[3]).

Übrigens finden sich auch einige unverkennbare kosmopolitische Gedanken. Die Stoa kennt einen Staat, der nicht an geographische Grenzen gebunden ist, vielmehr als Idealstaat die ganze Menschheit umfasst; und obgleich dieser kosmopolitische Staat ein Ideal ist, so fühlt sich doch wenigstens der Weise schon als sein Bürger. Was Antisthenes[4]) mit den Worten *τῷ σοφῷ ξένον οὐδὲν οὐδ' ἄπορον*, Musonius[5]) mit den Worten *κοινὴ πατρὶς ἀνθρώπων*

---

1) Senec. ep. 74, 2: hic amissis liberis moestus, hic s o l l i c i t u s aegris, hic t u r p i b u s et aliquam passis infamiam tristis.

2) Senec. de otio 3, 5.

3) id. ep. 73, 1.

4) Diog. Laert. VI, 12.

5) Bei Stob. Floril. 40, 9.

ὁ κόσμος ἐστίν, Seneca[1]) mit den Worten non sum uni angulo natus, patria mea totus hic mundus est ausdrückt, meint auch unser Verfasser, wenn er sagt: „Bedenke, dass für die Weisen jeder Ort ist wie der andere und dass sich für die Guten in jeder Stadt viele Väter und Mütter finden" (75 ff.).

Der Weltlauf ist die gesetzmässige Verkettung von Ursache und Wirkung; der Mensch hat darum keine andere Wahl, als sich darein zu ergeben. Die gesamte sinnlich wahrnehmbare Welt ist in beständigem Flusse begriffen und ist somit das Sinnbild der Vergänglichkeit. Das nennt der Verfasser das „Auf und Ab der Zeiten". Auf diesen Ausdruck wird er kaum von sich aus verfallen sein; er ist stoischer Herkunft und findet sich z. B. bei Marc Aurel[2]) als *ἄνω κάτω*, bei Seneca[3]) als sursum ac deorsum; ܡܣܩܬܐ und ܡܚ̈ܬܬܐ (39) sind ohne Zweifel einfach Übersetzung. Die Erscheinungswelt ist wie ein Traum, der sich ins Nichts auflöst (37 ff.). Alles, was sie uns als scheinbare Güter bietet, fällt dem Untergange anheim (91 ff.), und was dem Menschenleben wirklich zukommt, ist bloss, die Last und die Wechselfälle der Zeit zu ertragen (74 f.)[4]). Das Leben ist ein Kampf, dem sich der Weise entziehen muss (24 f.); er flüchtet sich zur Weisheit, um sich durch sie von der Not der Welt befreien zu lassen (28). Aber doch weiss er, dass das den Weltgang lenkende Naturgesetz die Vernunft selber und als solche identisch ist mit der Vorsehung. Wenn also auch alle Not des Lebens vom Schicksal verhängt ist (200), so murrt er doch nicht, sondern fügt sich willig (206 ff.); Gott wird ihm seine Hilfe nie versagen (128). Dieser integrierende Bestandteil der stoischen Ethik (Theodicee) wird freilich durch die Erlaubnis, eventuell das Gebot des Selbstmordes erheblich abgeschwächt. Es läge nahe, bei dem Verfasser, der sich ja in einer höchst misslichen Lage befindet, eine diesbezügliche Anspielung zu suchen. Der Schluss des Briefes, wo sich eine Melancholie am meisten kundgiebt, ist leider derart verdorben (und wohl auch lückenhaft), dass überhaupt nicht recht klar ist, was da alles gestanden hat. Obgleich Mara soeben noch die Hoffnung ausgesprochen oder doch die Möglichkeit zugegeben hat, dass die Römer ihm die Freiheit schenkten, weiss er nun doch (240 ff.) den Weg, den er zu vollenden schuldet, und ist entschlossen, ihn als weiser Mann bis ans Ende zu gehn; er wünscht zu sterben (denn „Auflösung" ist der stoische Terminus für „Tod") und „sich ohne Schmerz zu befreien".

---

1) Ep. 28, 4. Andere Belege bei Zeller III^1, 716, Anm. 4.

2) IX, 28: *Ταῦτά ἐστι τὰ τοῦ κόσμου ἐγκύκλια, ἄνω κάτω, ἐξ αἰῶνος εἰς αἰῶνα.*

3) De tranquill. anim. 11, 12: in tanta rerum sursum ac deorsum euntium versatione.

4) Vgl. Seneca ad Marciam 17, 1: ad hoc genita es, ut perderes, ut perires, ut sperares, metueres u. s. w.

Sofern sich die Stoiker den Stand des Weisen nicht als einen allmählich gewordenen und herangereiften, sondern als einen mehr oder weniger plötzlich gegebenen denken, ohne jedoch den in demselben Befindlichen für schlechthin vollkommen zu halten, — sprechen sie von einer „Bekehrung zur Weisheit“; so auch Mara (181) von einer ܬܘܒ ܦܢܝܐ. Clemens Alexandrinus erwähnt diese (Strom. IV, 484 f.): *τὴν δὲ μεταστροφὴν τὴν ἐπὶ τὰ θεῖα οἱ μὲν Στωϊκοὶ ἐκ μεταβολῆς φασι γενέσθαι, μεταβαλούσης τῆς ψυχῆς εἰς σοφίαν;* und ähnlich nennt Seneca (ep. 89, 5) die philosophia das „studium corrigendae mentis“.

Anm. In welchem Verhältnis die dem Briefe beigeschriebene Anekdote zu diesem stehe, wird auf sich beruhen müssen. Vermutlich ist sie ihm zu einer Zeit beigefügt worden, wo man noch um die Herkunft des Briefes und die Person des Mara bar Sarapion wusste. Sie ist echt stoisch, wie die Antwort Maras zeigt. Sogar der Ausdruck „vom Schicksale borgen“ kehrt in dieser Philosophie wieder, so bei Seneca de tranquill. anim. 11, 1: seque ipsum inter precaria numerat [sc. sapiens] vivitque ut commodatus sibi et reposcentibus sine tristitia redditurus, und ad Marciam 10, 1: . . . liberi, honores, opes . . . alieni commodatique adparatus sunt, ... mutua accepimus.

Im bisherigen glauben wir genügend nachgewiesen zu haben, dass der Verfasser stoisch dachte. Dass er trotzdem, als er mit den abgeführten Samosatenen zusammentraf, sich sehr unstoisch geberdete und sich von dem „Affekte“ der Trauer ordentlich meistern liess, während er jene wegen ihres gleichen Gebarens tadelt, dass er also gelegentlich gegen seine eigene Moral verstiess, wird man ihm nicht höher anrechnen, als Seneca den kleinlichen Jammer über seine Exilierung[1]), vor dem er sich in der Theorie entschieden verwahrt hätte.

1) „Ad Polybium de consol. 2, 1; 13. 3; 18, 9 und in den Epigrammen aus dem Exil“ (Zeller a. a. O. 716, Anm. 5).

Ein persischer Kommentar zum Buche Samuel.

Von

W. Bacher.

Dem Manuskripte, in welchem das unlängst von mir besprochene hebräisch-persische Wörterbuch Moses Schirwânî's enthalten ist[1]), sind am Schlusse sechzehn Blätter einer anderen Handschrift beigebunden, auf denen ein kurzer Kommentar zum Buche Samuel und zum Anfange des Buches der Könige zu lesen ist. Den Anfang dieses Fragmentes bildet die Überschrift: נתחיל בעמוקות שמואל; am Schlusse des Kommentars zu Samuel heisst es: נשלמה עמוקת שמואל בעזרת אלהים, dann folgt unmittelbar, auf derselben Seite, als neue Überschrift: אחיל בעמוקות ספר מלכים. Das letzte Blatt bricht mit den Worten בחגורתו אשר במתניו, I Kön. 2, 5, ab. Ob die vollständige Handschrift, die jedenfalls den Kommentar zum Buche der Könige bis zum Ende enthielt, mit dem zu Josua begonnen hat, lässt sich höchstens vermuten. Der unbekannte Verfasser nannte sein Werk עֲמוּקוֹת, Verborgenheiten, Dunkelheiten[2]). Sein Zweck ist hauptsächlich, den biblischen Text für persisch redende, aber auch hebräisch verstehende Leser in äusserster Knappheit[3]) zu erklären. Stellenweise gewinnt sein Kommentar die Gestalt eines Glossars. Ausser der persischen Wiedergabe einzelner Wörter oder Sätze giebt unser Werk zum allergrössten Teile Auszüge aus dem Kommentare Raschis. Gewöhnlich steht nach dem Textworte die Abkürzung פֿ (= פירוש)[4]), womit die aus Raschi im Wortlaute übernommene Erklärung ein-

---

1) S. Zeitschr. f. d. alttestamentl. Wissenschaft, Jahrg. 16. S. 201—247. Das MS. gehört der Privatsammlung Dr. Gasters in London an und trägt die Nummer: Cod. Hebr. 77.

2) Das Wort kommt sonst als Buchtitel nicht vor; es stammt aus Hiob 12, 22: מגלה עמקות, welcher vollständige Ausdruck mehrfach als Titel von Büchern, auch solchen exegetischen Inhalts, verwendet wurde. S. Benjacob, Thesaurus Libr. Hebr. p. 292, Nr. 420—427.

3) Der Komm. zum ganzen Samuel (I und II) nimmt 31 enggeschriebene Seiten (8°) ein, die Seite zu 32 Zeilen.

4) Selten steht für פֿ das ganze Wort פירוש oder die Abkürzung פירֿ. Das Abkürzungszeichen ist ein Punkt über dem Buchstaben.

geleitet wird. Dann folgt, mit יע׳ (oder יעני, ar. يعني) eingeleitet, die persische Übersetzung des erklärten Textwortes oder auch des aus Raschi genommenen erklärenden Wortes[1]). Sehr häufig folgt aber nach פ׳ unmittelbar die persische Wiedergabe der Textworte. Oft fehlt sowohl פ׳, als יע׳, und es wird dem hebräischen Textworte einfach sein persisches Äquivalent angefügt.

Für die Benutzung des Kommentares Raschis durch unsern Autor ist charakteristisch, dass er auch solche Stellen wörtlich übernimmt, an denen Raschi in erster Person von sich spricht. So zu I, 14, 32: אומר אני; zu 17, 18: ואני שמעתי; zu 19, 24: ושמעתי; zu II, 17, 20: אני יודע. Wer den Sachverhalt nicht kennt, meint in diesen Äusserungen den Verfasser zu vernehmen, da nirgends eine Andeutung gegeben wird, dass diese Erklärungen anderswoher stammen. Noch sonderbarer ist es, dass an einigen Stellen Raschis Angabe über die Bedeutung des Textwortes im Französischen übernommen wird. So zu I, 13, 21: קלשון פ׳ הוא מזלג[2]) עשוי כמין עתר שקורין פורק. Bei Raschi heisst es: פורקא (lat. *furca*, fr. *fourche*). Ferner zu I, 17, 6: ומצחת הנחשת פ׳ כמין יד ברזל היוצאה מן הכובע כנגד החוטם שקורין נשל. Nach נשל (fr. *nasal*) folgt noch bei Raschi בלעז. Dieses letztere Wort hat unser Verfasser an einer dritten Stelle abgekürzt, zu II, 22, 6: כקוץ פ׳ קרדון בל׳ (fr. *chardon*). Da man nicht voraussetzen kann, dass der jedenfalls in Persien schreibende Autor über die Herkunft dieser Wörter, die er aus Raschi übernimmt, orientiert war, so müssen wir annehmen, dass er in diesen Fällen die Angaben Raschis ganz zwecklos seinem Kommentare einverleibte. Jedoch findet sich eine vierte Stelle, welche möglicherweise als Kundgebung darüber gelten darf, wie er Raschis בלעז auffasste. Zu I, 3, 11 lesen wir nämlich: תצילנה פי׳ בלשון לגזי בל כונה בלשון פרסי גוש גירה. Raschi giebt zu תצלנה die französische Bedeutung: לשון צלצלים טינטיניר בלעז (fr. *tintiner*). Von diesem Satze findet sich in unserm Kommentar nur das Äquivalent zu בלעז, das Fremdwort selbst ist weggeblieben, war aber wohl ursprünglich vorhanden. בלעז aber giebt der Verfasser mit einem arabischen, auch ins Persische gedrungenen, gleichklingenden (in der That aus gleicher

---

1) Manchmal steht יעני vor einer hebräisch gegebenen Erklärung. So lautet der Anfang des Kommentars zu Samuel: הרמתים פ׳ שתי רמות צופות ורואות זו את זו יע׳ הר גבוה. Die mit פ׳ eingeleitete Erklärung ist aus Raschi; mit יע׳ ist des Verfassers eigene Erklärung eingeführt. Oft wird mit יעני die persische Erklärung des Textwortes eingeleitet, welche mit der vorhergehenden, aus Raschi genommenen in Widerspruch steht.

2) Das Wort ist gestrichen und dann מלגז geschrieben, als ob dieses die allein richtige Wortform wäre. In der That ist in der Mischnasprache מלגז fast allein gebräuchlich, statt des biblischen מַזְלֵג, Gabel. In Raschi hat die grosse Buxtorf'sche Bibel ebenfalls מלגז, andere Ausgaben haben מזלג.

semitischer Wurzel stammenden) Worte wieder, welches „Rätsel" bedeutet. Er scheint also unter לעז eine Art „Rätselsprache" verstanden zu haben, da ihm in der That die französischen Vokabeln Raschis unverständlich, rätselhaft klingen mussten. Was er dann weiter zur Erklärung von תצלנה sagt, bedeutet: „vielmehr (בַּל = ar. بَل) ist der Sinn (hebr. פֵּנָה) in der persischen Sprache گوش گیره".[1])

Zu Raschis Kommentar bietet sein persischer Epitomator einige erhebliche Varianten, von welchen ein Teil in der Anmerkung hervorgehoben werden möge. In eckige Klammern gesetzte Wörter fehlen in den Ausgaben von Raschis Kommentar.[2])

Ausser den aus Raschis Kommentar genommenen Erklärungen enthält unser Kommentar noch verschiedene Erklärungen in hebräischer Sprache, die entweder andern Quellen entnommen oder des Verfassers Eigentum sind. So scheint er — ausser dem Targum — auch David Kimchis Kommentar benutzt zu haben. Doch sind die Beispiele hierfür zu geringfügig[3]), als dass sie zu dieser

---

1) Vullers, II, 1050 b, verzeichnet bloss das Verbum گوش گرفتن, jedoch mit anderen Bedeutungen. گوش گیره soll wohl bedeuten: das Ohr packend, ins Ohr klingend.

2) I Sam. 2, 14: בקלחת יורה [גדולה]. — 5, 9: מכת בית הסתרים [על זה הענין.]. — 7, 6: ולפי משמעו [אף הוא] אינו אלא לשון הכנעה. — 8, 13: מתקנות בושם ומרקחת (Ausg.: מתקנות מרקחים ובשמים). — 9, 20: היה רוצה לרמוז לו (Ausg.: בא לרמוז לו). — 15, 9: אין לו דמיון [במקרא במקום אחר] והם הבריאים. — 17, 5: נקבי השריון (Ausg. גבי ה'; jedenfalls ist die auch sonst bezeugte Lesart נקבי die bessere). 14, 24: [שמעתי] בשם ר' מנחם. — 22. 6: נתכוון (Ausg. התבונן). — 22, 17: [פירשו בסנהדרין] אבנר ועמשה היו. — 23, 26: מכל צד (Ausg. מצד אל צד). — 25, 6: כה יהיה לשנה הבאה מזל [ט״ב] חי וקיים. II Sam. 4, 10: לבשרני (Ausg. לשמחני). — Zu II, 7, 23 findet sich in dem nach Raschi citierten Targum zu הלכו אלהים eine bemerkenswerte Variante: אזלו דייניא (st. אזלו שליחין). — Zu I Kön. 1, 34 steht die in den Ausgaben weggelassene Figur (die Form der Salbung), auf welche Raschi mit den Worten כמין נזר כזה hinweist. Die Figur ist diese: . — Zu I Sam. 25, 18 steht zwischen dem Textworte דבלים und der Erklärung Raschis zu demselben noch die Bemerkung: ספר אחר עגולים. Im Bibeltexte fand sich also die Variante עגולים für דבלים. Es fragt sich, ob die Bemerkung aus dem Texte des Raschikommentars genommen ist, den unser Verfasser benutzte. Wie Raschis Erklärung bisweilen bis zur Sinnlosigkeit verkürzt wird, sieht man zu II, 22, 42, wo aus der ganzen Darlegung Raschis nur die Bemerkung da ist: غ ויעתר יצחק.

3) I Sam. 1, 3: מימים ימים משנה לשנה (D. Kimchi: בכל שנה ושנה). — 5, 2: ויציגו פ׳ ויעמידו (= D. Kimchi). Zu 2, 5 erklärt unser Komm. das Textwort אומללה zunächst mit den Worten Raschis: וקוברת

Annahme berechtigten. Die meisten dieser nicht aus Raschi genommenen hebräischen Erklärungen beschränken sich auf die Wiedergabe des Textwortes durch ein anderes, bekannteres hebräisches Wort. Ein Teil dieser Einzelheiten unseres Kommentars sei hier angeführt:

I Sam. 1, 1 (nach der Erklärung Raschis zu הרמתים צופים): יע׳ הר גבוה. — 1, 3: כהנים פיר׳ משרתים (nach dem Targum: משמשין). — 1, 4: אפים פ׳ שני חלקים. — 1, 16: בת[1] בליעל פ׳ בני ברשע. — 1, 26: הנצבת עמכה פ׳ העומד[ת]· עמך. — 2, 16: בחזקה פ׳ בכוח. — 2, 28: אפוד פ׳ אורים ותמים (s. Raschi zu I, 14, 3). — 2, 32: מעון[2] פ׳ בית המקדש כלומר מדור. — 2, 35; כהן נאמן הוא צדוק כלומר כהן אמת. בית נאמן פ׳ בית אמת. — 4, 13: ביד הדרך פ׳ בראש הדרך[3]. — Ib.: מצפה פ׳ מביט (nach dem Targum: מסכי). — 6, 5: צלמי פ׳ צורות. — 9, 21: הצערה פ׳ קטנה. — 10, 3: וחלפת פ׳ והעברת. — 13, 6: צריחים פ׳ יערים. — 14, 12: המצבה פ׳ העומדות שם אנשים גדולים כמו רוזנים ומשרתים. — 14, 15: והמשחית פיר׳ הם הפושטים ורצים אחר השלל ועל העיר. — 20, 13: ייטב פ׳ יתקן. — 22, 2: מצוק פ׳ מושפע (l. מושפל) מנכסיו יע׳ יורד מנכסיו. — II Sam. 18, 5: השרים פ׳ מלכים. — 23, 1: דברי פ׳ תוכחה[4].

Besondere Beachtung verdient die Erläuterung zu I Sam. 9, 13, wo unser Autor den Ausdruck בית אסחריתא, mit welchem Targum (und nach ihm Raschi) das Textwort במה übersetzt, so erklärt: כלומר מתכנשין כל העם לבית המשתה הגדול. Und ebenso zu 10, 5: מהבמה מבית המשתה הגדול. — Zu II, 23, 1 finden wir eine Zahlendeutung des Wortes עָל (= 70 + 30): יש[5] מאה ברכות תיקן דוד לישראל, dieselbe scheint aus frühgaonäischer Zeit zu stammen[6]). — Einmal erklärt der Verf. ein Wort, dem gegenüber Raschi seine Unkenntnis eingesteht. Zu der betreffenden Bemerkung Raschis fügt der Verf. die Bemerkung: „Ich will es erklären" und giebt eine auch in Kimchis Kommentar zu findende

---

את בניה. Dann folgt: יע׳ אומללה בורידה אמדן. Das heisst: „אומללה bed. pers. بُرِّيدَه آمدن", abgeschnitten werden. Das stimmt überein mit Kimchis נכרתה ונפסקה מלהוליד.

1) בני ברשע scheint aus בת רָשָׁע korrumpiert zu sein; denn offenbar liegt die Übersetzung des Targum (בת רישעא) zu Grunde.

2) כלומר vertritt hier und noch an einigen Stellen das sonst angewendete arabische יעני.

3) Ebenso zu II, 15, 1.

4) Vgl. Pesikta, ed. Buber, 111 a, wo דברי, Jer. 1, 1, mit דברי תוכחות erklärt wird.

5) Über dieses יש s. weiter unten.

6) S. den Anfang des Machsor Vitry, ed. S. Hurwitz, und die vom Herausgeber, S. 1, Anm. 7, angegebenen Quellen.

Erklärung[1]). Es ist das die einzige Stelle, an welcher unser Autor persönlich hervortritt.

Manchmal bringt der Verf. zwei Erklärungen zum Textworte, die zweite mit פֿאֿ (d. i. פירוש אחר) oder mit ניז (pers. نيز) einleitend. An einigen dieser Stellen ist gerade die Erklärung Raschis in zweiter Reihe genannt. Z. B. zu I, 13, 4: נבאש פֿ כמו רע פֿאֿ נבאש [לשון שנאה] ישראל עושין לפלשתים. Die in Klammern gesetzten Worte sind aus Raschi. Zu 1, 15, 29: נצח פֿ בְּגָיַת[2]) פֿאֿ כי הַקְבָּה שהוא נצחן של ישראל יעֿ גִּבָּר[3]). Zu I, 21, 14: טעמו פֿ רנגי אר רא (رنگ او را) פֿאֿ את טעמו את דבוריו. Zu II, 17, 13: חבלים פֿ ריסמהא[4]) פֿאֿ חבלים פֿ משריין. — An andern Stellen steht Raschis Erklärung früher, dann folgt eine andere. Z. B. zu I, 1, 6: בעבר רחמה פ כנגד רחמה ניז בעד פֿ בדלת רחמה. Zu 1, 16: שיחי פֿ לשון אבינות יעֿ מלולי מן פ רֿ (פֿ אֿ l.) שיחי קיצה מן הכיאת (l. חכאית מן[5]). Zu II, 15, 18: על ידו פֿ אצלו ניז על החומו. Zu II, 10, 4: מדויהם פֿ חלוקיהם ניז אַפּוֹתֵיהֶם יעֿ קבא אישנרא[6]). Zu I, 2, 36: לאגורת כסף פֿ ממשקלות כסף ניז בדרהא[7]) זר. Oft werden zwei verschiedene persische Übersetzungen des Textwortes gegeben, die zweite mit ניז eingeleitet.

Eine ganze Reihe von Erklärungen des Textwortes durch ein anderes hebräisches Wort hat eine sprachliche Merkwürdigkeit gemeinsam. Das hebräische Wörtchen יֵשׁ ist ganz nach Art des persischen است angewendet und in unhebräischer Weise ans Ende

---

1) Zu II Sam. 20, 14: וכל הברים פירֿ לא ידעתי מה הוא אני אפרש אנשים של ברים שם מקום.

2) Das ist بَغايَت aus dem arab. غاية. Das Wort dient auch sonst zur Übersetzung von [ל]נצח, zu II, 6, 20.

3) Das ist جَبّار. Zu II, 1, 23 ist גברו mit גִברתר שודנד, d. i. جبّارتر شُدند übersetzt.

4) Das ist ريسمان. Vielleicht ist ריסמהא zu ריסמאנהא zu ergänzen.

5) Es sind drei arabische Wörter mit dem Pronomen possessivum der 1. P. sing. und zwar 1. ملولِ من; 2. 3. حكايتِ من قِصّهٔ من.

6) Das genau punktierte אפותיהם ist offenbar ein Abschreibefehler für אֶפוֹדֵיהֶם, welchem Worte auch der persische Ausdruck — قبا ايشانرا — genau entspricht. S. über قبا Vullers II, 709 a. Auch I, 2, 18 übersetzt unser Autor אפוד mit קבא. Ebenso מדיו, I, 4, 12 und 18, 4.

7) Mit ברדהֿ giebt Saadja כִּכָּר wieder. Statt זר (Gold) ist jedenfalls סים (Silber) zu setzen.

des Satzes gestellt[1]). So zu I, 2, 25: אלהים פ̇ לשון דיין יש; zu 2, 29: להבריאכם פ̇ לשון סעודה יש; zu 2, 36: ספחני פ̇ לשון הוספה יש; zu 3, 7: כל טרם שבמקרא לשון עדיין יש; zu 3, 15: המראה פ̇ לשון נבואה יש; 11, 12: מי האומר בלשון בזוי יש; II, 1, 19: הצבי לשון תימה יש[2]).

Im Anschluss an dieses Beispiel des Einflusses persischer Syntax auf die hebräische Schreibweise unseres Anonymus sei auf eine lexikalische Eigentümlichkeit seines persischen Wortschatzes hingewiesen. In beträchtlicher Anzahl finden sich bei ihm Ausdrücke, welche durch Verbindung von hebräischen mit persischen Wörtern entstanden sind. Zumeist sind es persische Verba, die sich mit irgend einem in der Volkssprache der persisch redenden Juden sehr geläufigen hebräischen Worte eng verbinden. So wird mit dem Verbum رفتن, (רפ̄תן, aber auch רבתן geschrieben) folgender zusammengesetzte Ausdruck gebildet: בגלות רבתן[3]), zur Erklärung von נלקח, I, 4, 11, 17 und 19, von גלה, 4, 22, II, 15, 19 (גלות מי רב̄י, d. i. گ' می روی). Mit کردن (כרדן): תשובה כוניאן, Übers. von שָׁבִים, I, 7, 3; קיבול כרד, Übers. von ויעתר II, 21, 14 und וישמע II, 22, 7. Mit گفتن: בראי שירה גופתן, Übers. von לשור, I, 18, 6; die Erklärung von וישרנה, I, 6, 12 lautet — auf Grund der bekannten agadischen Aussprüche[4]) —: וישרנה שירה אומרות[5]) יעני שירה גופתן; die Erklärung von

---

1) Ein Teil der in diese Form gekleideten Erklärungen ist aus Raschis Kommentar genommen. Bei den meisten geht dem erklärenden Worte der Terminus לשון voraus.

2) Andere Beispiele: I, 14, 24: ויואל פ̇ לשון שבועה יש; 15, 9: נמס לשון מיאוס יש; 16, 9: שמה שם בנו יש; 19, 8: בניות שם מקום יש; 20, 20: למטרה פ̇ בסימן יש; 22, 1: עדולם פיר̇ שם מקום יש; 25, 7: נפקד לשון חסרון יש; 25, 24: בי אני לשון בקשה יש. — II, 3, 12: למי ארץ לשון שבועה יש; 14, 5: אבל בקושטא ניז חקא לשון אמת יש (statt לשון hat die Hs. den Lapsus ראשון, חקא ist arab. حقًّا, womit auch הכי, II, 9, 1 übersetzt ist); 16, 12: בחורים שם מקום יש; 17, 13: וסחבנו בכשים לשון נמשכו יש (בכשים = pers. بکشیم); 21, 15: נוב שם מקום יש ויושבי שם בנו יש; 22, 1: וידבר לשון שבח יש; 22, 2: סלעי ומצודתי לשון חוזק יש; 24, 9: מפקד לשון חסרון יש. — Die einzige Art grammatischer Bemerkungen unseres Autors ist ebenso stilisiert, zu I, 12, 11: ותשבו לשון עבר יש; II, 25, 20: רוכבת פ̇ לשון עבר יש.

3) Vgl. im Jüdisch-Deutschen: in גלות gehen.

4) S. Genesis rabba c. 54; Midr. Samuel c. 12.

5) Statt אומרות שירה. Auch diese Umstellung zeigt den Einfluss der persischen Syntax auf die hebräische Schreibweise des Verfassers.

שרים ושרות, II, 19, 36 lautet: שירה גוי מרדן ושירה גוי זנאן (شیره گوی مردان و شیره گوی زنان). Andere Ausdrücke dieser Art: דשת תרומה חלה אסתניאן, Übers. von שתי תרומות, II, 1, 21[1]; קידוש דאדם, Übers. von ארשתי, II, 3, 14[2]; בנשסתן סנהדרין תורה خوانان, Übers. von בשבת תחכמוני, II, 23, 8 („der Thora lesenden — d. i. studierenden — Ratsmitglieder"); برای סעודה خورانیدن, Übers. von להברות, II, 3, 35[3]). — Zuweilen wird dem hebräischen Nomen das persische Suffix angehängt, z. B. جمع کُن אורים ותומים تورا, Paraphrase von אסוף ידך, I, 14, 19; تا نشستن ערוה ایشان, Erkl. von עד שתותיהם, II, 10, 4.

Bevor ich daran gehe, die weiteren Eigentümlichkeiten des persischen Sprachgebrauchs in unserem Kommentar darzustellen, seien die wichtigsten Beobachtungen angegeben, welche hinsichtlich seiner Schreibung des Persischen mit hebräischen Buchstaben und Vokalzeichen zu machen sind. Im allgemeinen befolgt unser Autor die auch anderwärts zu bemerkenden Regeln dieser Schreibung. In Bezug auf die S c h r e i b u n g d e r K o n s o n a n t e n verdienen folgende Einzelheiten erwähnt zu werden.

Mit ב wird nicht nur ب (*b*), sondern auch و (*w*) geschrieben. Z. B. בגב או = بگاو او, Übers. von לבקרו, I, 11, 7; נזדיךְ רַב = نزدیک رَو, Übers. von גש, II, 1, 15. Jedoch wird dann das ב gewöhnlich mit dem Raphe-Strich versehen. Z. B. אַבַֿרְד = آوَرْد, d. i. הביא, I, 25, 27; דיבֿר = دیوار, d. i. בקיר, I, 19, 10; שאד שְׁבַֿנְד = شاد شَوَند, תשמחנה, II, 1, 20. Hingegen wird ב sehr oft mit Dagesch geschrieben, wenn es *b* bezeichnen soll[4]). — Zuweilen dient ב zur Schreibung von ف (*f*), z. B. רוזה גרבתן = روزه گرفتن, ויצומו, I, 7, 6; מי רבת = می رَفت, והלך, I, 7, 16; שבקת = شفقت, in der Übers. von חמל, I, 15, 15 und ותחס, I, 24, 11.

---

1) Nach der Auffassung des Targ. אסתניאן (استانیان) von استاندن = ستاندن.

2) Statt קידוש lies קידושין; der Ausdruck ist Wiedergabe des neuhebräischen: נתתי קידושין. Vgl. den jüdisch-deutschen: קידושין geben.

3) Ebenso zu 13, 5 סעודה خورانا مرا (= ותברני).

4) Das arabische قَوْل wird קַבְּל geschrieben.

ג mit oder ohne Dagesch entspricht dem persischen گ (*g*); zuweilen steht es auch für ک (*k*), z. B. לגד מי זניד = لكد مى زنيد, חבעטו, I, 2, 29 (s. Vullers II, 1094 b); תרג = ترک, כרבע, I, 17, 5. — גֿ entspricht dem pers.-arab. غ (*gh*). Doch findet es sich auch für گ (z. B. סנגֿ = سنگك), für خ und ق, z. B. גֿוגֿהא דוזגֿיאן = جوقها دوزخيان, חבלי שאול, II, 22, 6; גֿוגֿ = جوق, חבל, I, 10, 5.[1]) — גֿ ist s. v. wie ج; zuweilen steht es für چ.

ד steht für د und auch für ذ. Aber auch für ث wird es geschrieben, im Worte מדקל = مثقل, משקל, II, 21, 16. Ferner für ض; פֿאדיל = فاضل, חסיד, II, 22, 26.

ה steht für ح in להן זדן = لحن زدن, נגן, I, 16, 17.

ו pflegt für ب geschrieben zu werden, in der Partikel بر, z. B. ור כֿסת = بر خاست, קמה, I, 4, 15; ור הם זד = بر هم زد, ויהמם, I, 7, 10.

ז vertritt ظ, z. B. זולם = ظُلْم, II, 22, 3; ניזר = نظر. I, 24, 6. Aber auch ض, z. B. קרז = قرض, in der Übers. von נושא, I, 22, 2.

ט steht für ت in בוטהא = بُتها, עצביהם, I, 39, 9; טרכש = ترکش, II, 8, 7.

כ mit oder ohne Dagesch ist soviel wie ک; zuweilen ist כ = گ, z. B. תונכר = توانگر in der Übers. von יעשרנו, I, 17, 25; פיכן = پيكان, רצים, I, 22, 17. — Mit כֿ wird خ transskribiert, aber auch خو, z. B. כֿאב = خواب, I, 19, 13. Doch dient auch כֿו zur Schreibung von خو.

מ. Vor Labialen wird ن als מ gesprochen und geschrieben; z. B. אמבוה = انبوه, המון, I, 4, 14; דומב = دُنب, קצה, I, 14, 27; תמבור = تنبور, כנור, I, 10, 5.

ס steht für ص. Z. B. סנדוק = صندوق, ארון, I, 3, 3, und ארגז, I, 6, 8; סבר כון = صبر كُن, הרף, I, 10, 3; סבר מי כונם = صبر مى كُنم, II, 18, 14.

---

1) Einfaches ג für ק in גורמז = قِرمِز, שני, II, 1, 24.

פ mit dem Raphe-Strich vertritt ف. Z. B. רוזה גרפתי = روزه گرفتی, צמת, II, 12, 21.

צ mit einem Punkte darüber bedeutet ع. Für צ steht צ̇ in עאצ̇י = عاصی, I, 22, 8 (קשרהם) und 20, 30 (המרדות). — צ steht für س in צפאהתי = سپاهتی (arabisierende Form von سپاهی), II, 2, 22.

ק steht manchmal für غ. Z. B. אז קלאף או = از غلاف او, מתערה, I, 17, 51[1]).

שׁ = ش, wird mit dem Punkte rechts geschrieben; zuweilen kommt auch שׂ vor, zur Schreibung von س, so שׂלאמתי כרדן = سلامتی کردن, II, 10, 19[2]).

ת steht für ط in תלב כן = طلب کن, בקש I, 9, 3,; in תרף = طرف, צד, I, 22, 26.

Was die Schreibung der Vokale betrifft, so ist folgendes zu bemerken.

Langes *a* (ـا) wird in der überwiegenden Mehrheit, so namentlich in der Pluralendung ان, ohne Bezeichnung gelassen. Z. B. אזן כודכן; مُرغزار = מורגזר; انداخت = אנדכת; آشکار = אשכר = از آن کودکان; گواه = גוהי; فراموش = פרמוש; סלהא = سالها; בזו = بازو u. s. w. Doch wird öfters *ā* entweder durch א oder durch ַָ [3]) unter dem Konsonanten bezeichnet. Beispiel für letzteres: נָזיש = نازش; בראי אָש פוכתן = برای آش پختن, לטבחות, I. 8, 13.

---

1) וישנה, I, 21, 14, wird mit תוקיר כרד או übersetzt, und ויתחפש, I, 28, 2 mit תוקיר סכת. Beidemal ist תוקיר verschrieben aus תקייר und dieses = תגייר, also تغییر کرد und تغییر ساخت. Auch מבלעדי, II, 22, 32, wird mit בְקַיִר = بغیر übersetzt.

2) שׂ für س (statt des sonst gebräuchlichen ס) findet sich z. B. in dem von Neubauer (Mediaeval Jewish Chronicles II) edirten כתאב אלתאריך, S. Revue des Études Juives, XXXII, 144.

3) Das Kamez hat die altertümliche Form des Pathach mit einem Punkte darunter (ַ̣).

Kurzes *e* (ـَ) wird oft mit Schewa (ְ) bezeichnet. Z. B. שְׁוַד = شَوَد. Auch ַ findet sich für *ă* (*è*): אַבְגַנַא = افْگَنا, משפיל, I, 2, 7. — ـه im Auslaut wird auch mit א bezeichnet: בירהנא = بِرَهنه, ערום, I, 19, 24. צֹאנאי או = جانَهٔ او, Übers. von זקנו, I, 21, 14; ebenso I, 17, 36: בצֹנאי או (בזקנו). צהרא = چِهْرَه (ראי) I, 16, 12.

Auch kurzes *i* wird häufig mit dem Vokalbuchstaben י bezeichnet. Z. B. זיריה = زِرِه, שריון, I, 17, 5, 38. Manche Wörter zeigen ו an der Stelle von *i*. In diesen Fällen wurde *i* wohl wie *ü* gesprochen, und ו entspricht der Aussprache des Schurek bei den Juden Polens. Beispiele: נוגה = نِگاه, I, 2, 32; 24, 9. גוראן = گِران, I, 4, 18; 6, 6. גורבתר = گِرِفتار, I, 10, 21. Mit ֵ wird *î* bezeichnet in בֵּיז, Erkl. von ואת I, 17, 34; *ĭ* in סֵה (auch סֵיה) = سه, drei; גֵרד אמדן (گِرد آمدن), Übers. von ויצעקו I, 13, 4. (Vgl. גירד כרד, ויצעק I, 10, 17).

Auch kurzes *u* wird mit ו geschrieben, z. B. דוכתר = دُختر; בורידן = بُريدن; גוריכתם = گُريختم[1]). Manchmal steht י für *u*, was denselben Grund hat, wie die Schreibung von ו für י. Z. B.: דישמני = دُشمنی.

Eine orthographische Eigentümlichkeit unserer Handschrift, zugleich aber auch auf die Aussprache des Kreises hindeutend, aus dem sie hervorgegangen ist, zeigt sich darin, dass in vielen arabischen Wörtern langes *â* mit י geschrieben, also die Imâle des *â* angegeben ist. Beispiele: חסיב = حساب, I, 2, 3[2]); סוליח = سِلاح, 20, 40; גֵינִיב = جانب, 14, 5; ביאבר כמילנרא = بياور كمالانرا, Übers. von הבה תמים[3]), I, 14, 41; ליזום קטלסת = لازم قطلست, 20, 31. לִביס שמא = لِباس شما,

---

1) Auffallend ist die Punktation כֻּנִיד für كُنيد; מוֹרָד = arab. مُراد.

2) Auch חוסיב כרדן, gewöhnliche Übersetzung von פקד, I, 14, 17; 15, 4 etc.

3) Dieses Textwort ist so punktiert הָבָה, also wie הָבָא aufgefasst und danach übersetzt („bringe“).

II, 1, 24; בכמילי אישאן = بکمال ایشان, 15, 11; מרדמאן ויגב קטל
مردمان واجب قطل, 19, 29. — Auch das persische شتاب wird mit Imâle اشتیو gesprochen (s. unten, S. 409).

Diese für die orthographische Bezeichnung der Imâle gebrachten Beispiele dienen zugleich als Beispiel für die Arabismen des Wortschatzes unseres Kommentars. Arabischer Ausdrücke giebt es in ihm eine grosse Menge; dieselben scheinen bei den persischen Juden zum Teil durch den Einfluss der arabischen Bibelübersetzung Saadjas, besonders aber durch den Verkehr mit arabisch sprechenden Juden sich festgesetzt zu haben. Die wichtigeren dieser Arabismen, die zum Teil auch durch ihre, der vulgären Aussprache entsprechende Schreibung Interesse gewähren, will ich hier vorführen und zwar nur solche, die bei Vullers nicht verzeichnet sind.

آلة. אלהתא גורמז (= آلتها قرمز), Übers. von שני, II, 1, 24[1]).

ابتدا. אפתידי כון (= ابتدا کن), Übers. von הָחֵל, I, 3, 12. Ebenso אפתידי כרד, הֵחֵל I, 14, 35; אפתידי כרדם, החלותי 22, 15.

بشارة. בשרת דהינד (= بشارت دهید), II, 1, 20; המצון בשרת דיהא (= همچون بشارت دها), II, 4, 10; בשארת דהם, II, 18, 14.

تعجيل. תעגיל כון, Übers. von חושה, I, 20, 38; בתעגיל, Übers. von נחוץ, I, 21, 9.

תגביר. Mit diesem Worte wird hebr. הריע wiedergegeben, ebenso hebr. רעם. So I, 2, 10 und II, 22, 14: תגביר זנד (ירעם); 7, 10: תגביר זד (וירעם); תגבירי זדן (ויריעו, 4, 5 und 17, 52) etc. Da Saadja הריע mit جَلَّب übersetzt, so scheint תגביר (= تغبير) aus تجليب entstanden zu sein, durch Umstellung des gleichzeitig in *r* verwandelten *l* und durch Verwandlung des ج in غ. Es ist das eine etwas gewaltsame Erklärung, doch weiss ich keine bessere.

تغيير. S. oben S. 400, Anm. 1.

---

1) אלהתא entspricht dem Worte לבושי, womit Targum (und Raschi) שני ergänzt („karmesinrote Gewänder"). آلة ist s. v. wie כלי und in demselben Sinne gebraucht, in welchem aram. מאניא und neuhebr. כלים speciell Kleidungsstücke bedeutet.

جاهل. גאהלי כרדי (= جاهلی کردی), נסכלת, I, 13, 13.

جليل. גאלילן (= جَليلان), האדירים, I, 4, 8.

حاجة. חאגת דאדם אורא (= حاجت دادم اورا), השאלתיהו, I, 1, 28; חאגת כ֗ואסתא (= حاجت خواسته), שאול, ib.[1]).

حقّا. חקא, Üb. von הכי, I, 23, 19; II, 9, 1. S. ob. S. 397, A. 2.

حقير. חקיר דאשתן אורא (= حقير داشتند اورا), ויבזוהו, I, 10, 27; 17, 42.

خَطَر. כ֗טר רסאנידן (= خَطَر رسانيدن) zur Übers. des Verbums פגע angewendet, zu I, 22, 17, 18; II, 1, 15. (Andere Komposita mit خَطَر s. bei Vullers I, 708 a).

دفع. דפע כונד דפעא שודרא (= دفع كند دفع شُدهرا), ידח נדח, II, 14, 14.

سَبَب. סבב כרדם (= سبب كردم), סבותי, I, 22, 22.

شيبة. שיבת שודם (= شيبت شُدم), שבתי, I, 12, 2.

ضعيف. זעיף אפתדה (ضعيف افتاده), שפל, II, 6, 22.

عجايب. עגאיבתר שוד (= عجايبتر شُد), נפלאתה, II, 1, 26.

عِزّة. עיזת תר סת (= عِزّت تر ست), נכבד, II, 6, 20; עיזת גיין שודה אים (= عِزّت گين شُده آيم), אכבדה, II, 6, 22; עִזַּת גין סאז (عِزّت گين ساز), ותכבד, I, 2, 29[2]).

عَصَا. אסא geschrieben, Übers. von מַטֶּה, I, 14, 27, und מַקֵּל, I, 17, 40 f.

غامز. גאמזי כרד (= غامزى كرد), וירגל, II, 19, 28. (Vullers, II, 619 b, verzeichnet غَمز und غَمزه).

غاية. S. oben S. 396, Anm. 2.

فجأ. Mit زدن zur Übersetzung des Verbums נגף dienend. So zu

---

1) Vullers I, 610 b, verzeichnet nur حاجت خواه, quae necessaria sunt petens.

2) Über das Adjektiva bildende Suffix گين s. Vullers II, 1065 b.

II, 4, 2 und 3: אימרא זד פֿגֿר (נגפנו), אמדן זדה פֿגֿר (וינגף); zu I, 26, 10 אורא זנד פֿגֿר.

فرج. Mit كردن und شدن zur Übers. von הושיע und נושע dienend. Zu II, 22, 3: מרא כוני פרגֿ; ib. V. 4: שודה אֵם פרגֿ.

قُدْمَة. קודמה, Übers. von לפנים I, 9, 9.

قطل. Mit كردن zur Übers. von החרים dienend, I, 15, 9, 15, 18. Ferner wird חָלָל, II, 1, 19, mit קטל übersetzt, der Plural I, 17, 52, mit קטלהא.

قول. קאבלא, II, 11, 14, ist die Übers. von סֵפֶר. Wohl = قَوْلًا [1]).

لازم. לאזום מי גרדניד (= لازم مى گردانيد), ירשיע, I, 14, 47. Diese Bedeutung von لازم (= neuh. חַיָּב) fehlt bei Vullers II, 107 ob.

לוקוט. I, 17, 17: לוקוט כרדה, I, 25, 18: לוקוט סכתה; beidemal zur Übersetzung von קלי. Vielleicht aus ar. لُقَاط, aufgelesene Ähren.

مُتواضع. מותואצ̇עי תורא בזורג כרדי מרא (= متواضعى تورا بزرگ كردى مرا), II, 22, 36.

مُحتاج. מוחתאגֿ, Übers. von חסר, I, 21, 16.

مدحة. בראי מִדְחָה גופתן (= براى مدحه گفتن), להלל, II, 14, 25.

مَشْورة. משורה גר (= مشورت گر), יועץ, II, 15, 12.

مَلول. מלול מי שוד (ملول مى شد), ירע, I, 1, 8; מלולי מן, Übers. von שיחי, I, 1, 16; מלול סאכֿתן, Übers. von ולאדיב, I, 2. 33; מלול שודה איד und מלול שודה אמד, Übers. von יעצב, 20, 3, und נעצב, 20, 34.

مُوَكّل. מוכל כרדי אורא (= موكل كردى اورا), הפקדתו, I, 29, 4.

ناقش. נאקש, Übers. von צור (= צַיָּר), I, 2, 2.

نفى. מרא נפֿיא כרדן (= مرا نفى كردند), אותי מאסו, I, 8, 7; נפֿיא שודה (= نفى شده), ונמס, I, 15, 9.

---

1) S. oben S. 398, Anm. 4.

فَلاک. Mit کردن zur Übers. von בִּלַּע dienend, II, 20, 19, הלך מי כוני; V. 20: הלכי כונם. II, 17, 16, הְלָכִי איד, Passivum יְבֻלַּע. — המשחית, I, 13, 7 und 14, 15 wird mit فلاک کُننده und فلاک کُنا übersetzt.

فَيْجا. הִיָגא כרד, Übers. von עורר, II, 23, 18.

Nach der Vorführung der für ein so kleines Gebiet recht zahlreichen arabischen Lehnworte[1]) beginne ich die Beschreibung der persischen Spracheigenheiten unseres Samuel-Kommentars mit dem Hinweise auf seine charakteristische Art, das Passivum auszudrücken. Ausser شدن findet sich nämlich auch in einer grossen Anzahl von Fällen das Verbum آمدن zur Bildung des Passivums verwendet. Das ist ein Archaismus[2]), der möglicherweise in der Gegend, in welcher der Verfasser lebte, oder vielleicht speciell bei den Juden jener Gegend üblich war. Diese Passivformen werden zumeist zur Übersetzung des Niphal verwendet, aber vereinzelt auch in andern Fällen. Im Folgenden sind die betreffenden Ausdrücke zusammengestellt, und zwar in persischer Schrift, nur bei einigen mit Angabe der hebräischen Schreibung im Manuskripte.

אמללו, I, 2, 5. بُريده آمدن — נעצרה, I, 21, 6. باز داشته ايد — נקשרה, I, 18, 1. بسته آمده — ידמו, I, 2, 9. تم زده آيد — ילד, II, 21, 10. زائيد آمده (זָיִדָה א׳) — נתך, II, 21, 10. ريخته آمد — ויכנעו, II, 11, 15. زده آيد — נכה, II, 11, 15. شکسته آمدند — ויכנעו, I, 7, 13; ebenso zu ויחתו, I, 17, 11. — فَجا زده آمدن (פִינֹא ז׳ א׳), וינגף, II, 2, 17. — قطل کرده آمده, חרם, I, 15, 21. — مزن گرفته آمدن, נשכרו, I, 2, 5. — ور هم رفته آمد (ור הם רבתא אמד), נגעל, II, 1, 21. — In folgenden Beispielen tritt das Verbum آمدن nicht zum Participium passivi, sondern zu einem Adjektiv oder auch Substantiv; oder aber zu einem aus einem Adjektiv und dem Part. شُده zusammengesetzten Ausdrucke. Stets aber ist in diesen Fällen

---

1) Dabei bilden die auch bei Vullers verzeichneten Lehnworte ebenfalls eine beträchtliche Anzahl.

2) S. Salemann und Shukowski, Persische Grammatik, § 62, wo ein Beispiel aus Firdôsi citiert wird: گُفته آيد.

das entsprechende hebr. Textwort eine passivische Niphalform: آشکار آمدن, נגלה, I, 2, 27; آشکارا آمده, יגלה, I, 3, 7[1]. — بیهوش شده آمد, נבהל, I, 28, 21; ebenso נבהלו, II, 4, 1. — پلید شده آید, יקדש, I, 21, 6. — رنجور شده آید, ויאנש, II, 12, 15. — عجایب آمد, ויפלא, II, 13, 2. — عذر شد اید (כזר 'ש' א), ונקה, I, 26, 9. — کرن آید, ויזעק, I, 14, 20[2]. — کم شده آید, ויפקדו, II, 2, 30. — لنگ شده آید, ויפסח, II, 4, 4. —

Von grammatischen Eigentümlichkeiten seien noch folgende Beobachtungen erwähnt. Es zeigt sich eine Vorliebe für das Participium praesentis auf ا—َ, welche Endung entweder mit א— geschrieben ist, oder mit ה— (auch mit Angabe des langen Vokals ה—ָ). Beispiele: بیرون آورا und اندر آورا, Üb. von מוציא מביא, II, 5, 2. — افگنا (אַבְגְּנָא), משפיל, I, 2, 7. — پوشانا شما, המלבישכם, درد خورا[3], חולה, I, 22, 8. — بزرگ سازا (בזורג סאזָה), מגדיל, II, 22, 51. — *שורא* (von شستن), רוחצת, II, 11, 2. — ضعیفتر شوا (זעיף תר שבָה), ודלים, II, 3, 1. — کشته شوا (כושתָה שבָה), מומת, I, 19, 11. — کشا (כושָה), ממותת, I, 14, 13. — شتاب کنا (אשתיו כונה), בחפזה, II, 4, 4. — دیوانگی کنا (ד' כונה), משתגע, I, 21, 15. — لشکر هلاک کنا, המשחית, I, 14, 15. — فراخ کنا (פריג כונה), ישועות, II, 22, 51. — Hier seien auch die mit ا— (א) gebildeten Adjectiva composita erwähnt: سختا جان, קשת רוח, I, 1, 15; لنگا پایان, נכה רגלים, II, 4, 4.

In der Flexion des Praeteritums findet sich die auffallende Erscheinung, dass die 3. Pers. Pluralis statt der Endung ند— die Endung ن— hat, also mit dem Infinitiv gleichlautend ist. Z. B. בסתן, Übers. von ויחגרו, I, 25, 13; רמידן גואן (= رمیدن

---

1) Zu I, 14, 8 wird ונגלינו mit آشکار شوم und پیدا شویم übersetzt.

2) S. Vullers II, 965 b.

3) Bei Vullers I, 827 a fehlt das Kompositum درد خوردن, Schmerz empfinden.

گاوان), Übers. von שמטר הבקר, II, 6, 6; דוזדידן תורא (= دُزديدن تورا), Übers. von גנבוך, II, 19, 42; גִרְד מי אמדן (گِرْد مى آمدن), Übers. von חרדו, I, 13, 7.

Im Imperativ Pluralis findet sich die Endung ـين statt ـيد. Z. B. בבנדין (ببنديين), Übers. חגרו, I, 25, 13; בְגִירִין (بگْرِيين), Übers. von בכינה, II, 1, 24[1]).

Für دادم findet sich einmal die Schreibung דאדום, zu I, 21, 3 (كودكانرا زحمت دادم, Übers. von ואת הנערים יודעתי[2]).

Ein mit از آن gebildeter Genetiv findet sich zu II, 8, 1 in der Übersetzung des Ausdruckes מטרופולין של מלכים, aus Raschis Kommentar: תכ֗ת אזן פאדשהן = تخت از آن پادشاهان. Diese Umschreibung des Genetivs entspricht der durch של im Original.

Das dem mit را— bezeichneten Casus obliquus in der ältern Sprache vorangesetzte مر findet sich bei unserm Autor durch از erweitert: Zu I, 24, 16, גְנג כונד אזמר גנג מרא, d. i. جنگ كُنند ازمر جنگمرا, Übers. von ויריב ריבי. Aber an zwei Stellen fehlt die Endung را, welche dann, wie es scheint, durch das voranstehende از ersetzt ist: Zu I, 25, 39: גְנג כרד אז מר גנג, Übers. von רב את ריב (der andere Teil der Phrase ist nicht übersetzt); zu I, 31, 8 براى جامه كندن از مر قطلها, Übers. von לפשט את החללים.

Von den Pronominalsuffixen sei das der 1. Pers. Pluralis erwähnt. אימרא steht für مارا in der Übers. von נגפנו, I, 4, 3 (פֹוגי זד אימרא). — הגיענו, I, 14, 9 ist mit רסידן אימא übersetzt (رسيدن ما). Vgl. I, 21, 15: קָסת כרד באימא (= قَصْد كرد بايما), Übers. von דמה לנו.

---

1) Dazu die Erklärung: יעֹ גִריה כונִיד (يعنى گِرْيَه كُنيد). — Ich verzeichne noch die Imperativformen: באבזה (d. i. بافْزه, von افزودن, I, 2, 36 (ספחני); באנדוני אורא von اندودن, اندائيدن, I, 9, 16 (ומשחתו).

2) Über das Überwuchern dieses *u(o)*-Lautes im Jüdisch-Persischen s. Nöldeke, Litt. Centralbl. 1884, Kol. 889. Im vorliegenden Aufsatze sind mehrere hervorstechende Beispiele dafür erwähnt.

In der Übersetzung der hebräischen Phrase ahmt unser Autor die syntaktischen Eigentümlichkeiten des Hebräischen nach. So pflegt er den vor dem Verbum finitum stehenden Infinitiv getreulich wiederzugeben. Z. B. I, 20, 6 (פקד יפקדני), یاد کردن یاد کند مرا; I, 20, 7 (חרה יחרה), گرم شدن گرم شود; II, 1, 6 (נקרא נקראתי), واقعه رسیدن واقعه رسیدم نیز اندر رسیدن اندر رسیدم; II, 6, 20 (כהגלות נגלות), چون آشکار آمدن آشکار آمدی; II, 12, 14 (נאץ נאצת), خشم انگیزیدن خشم انگیزاندی; II, 19, 43 (נשאת נשא), بخش ورداشتن بخش ورداشتم. — Ebenso übersetzt er den mit dem Pronominalsuffix versehenen Infinitiv wörtlich. Z. B. I, 1, 23 (גמלך), شیر بریدن تو; I, 24, 12 (בכרתי), ببریدن من. — Den Artikel (—הַ) übersetzt er mit آن, das mit dem Nomen zu einem Wort verbunden wird. Z. B. אנתיראנדאזיאן (= آن تیر اندازیان), Übers. von המורים, I, 31, 3 und II, 11, 24; אנדוסתן (= آن دوستان), Übers. von הנאהבים, II, 1, 23; אנכ׳לאץ כוניאן (= آن خلاص کنیان), Übers. von הממלטים, II, 19, 6. Aber auch mit besonders geschriebenem آن: אן שרמסאר שודהן (= آن شرمسار شدهان), Übers. von הנכלמים, II, 19, 4. — Das ל vor dem Infinitiv wird in der Regel mit برای übersetzt, auch dort, wo es nicht den Zweck anzeigt. So z. B. II, 7, 10: برای رنجانیدن اورا, לענותו; I, 15, 22: برای گوش داشتن, להקשיב; II, 13, 2: برای ضعیف شدن, להתחלות. Auch, wo das ל beim Inf. fehlt, steht برای, zu I, 15, 9: برای قطل کردن ایشانرا, החרימם.

Als treue Nachahmung der hebräischen Vokabel sei noch die Übersetzung der zusammengesetzten Praeposition מֵעִם erwähnt. Unser Autor giebt sie mit از نزدیکی wieder, z. B. I, 18, 13; 20, 9[1].

---

1) Eine Ausnahme bildet II, 1, 2, wo es heisst: מעם פ׳ קֻדָּם, also das arabische قدّام, wozu jedenfalls noch از zu ergänzen ist. Vielleicht aber ist das aramäische [מִן] קֳדָם gemeint.

Besonders zahlreich sind die auf die eine oder andere Weise bemerkenswerten lexikalischen Einzelheiten, welche unser Kommentar bietet. Sei es, dass er seltenere Wörter oder auffallende Wortformen, oder irgend ein Wort in ungewöhnlicher Bedeutung anwendet, oder dass Vokabeln schwer oder gar nicht zu identificieren sind, alle diese Details haben für die neupersische Wortforschung Interesse. Ich habe sie im folgenden nach der Reihenfolge des hebräischen Alphabetes zusammengestellt und an die einzelnen, genau nach der Schreibung des MS. gegebenen Vokabeln nur die nötigsten Bemerkungen geknüpft. Die ganze Liste möge den Specialforschern auf diesem Gebiete als Material dienen, das namentlich für die Kenntnis des älteren Wortschatzes und der Dialekte des Neupersischen manchen verwendbaren Beitrag bieten dürfte. Ich bemerke, dass ich nur das Wörterbuch von Vullers benutze und dass ich auch geringfügigere, in demselben nicht verzeichnete Einzelheiten in die nachfolgende Liste aufgenommen habe. Bei einigen Wörtern habe ich auf jeden Versuch der Identifikation verzichtet. Es sind die Nummern 13, 22, 28, 31, 32, 40, 46, 52, 55, 60, 66, 68, 76, 82, 87, 93, 101, 102, 103.

אורישומין [קבה], d. i. ابريشمين [قبا], Übers. von בד, I, 2, 18. Es wäre also ein „seidener" Rock, mit dem Samuel als Knabe umgürtet war. Eine ganz allein stehende Meinung in der Erklärung des hebr. בַּד.

אנגושת, Übers. von יָרֵךְ, Hüfte, I, 9, 24. Die gewöhnliche Bedeutung von انگشت ist Finger oder Zehe.

בראי אנגואנידן, Übers. von לְכַלּוֹת, I, 2, 33; אנגבנידן אישאן, Übers. von כַּלּוֹתָם, I, 15, 18. Wahrscheinlich Nebenform von انجاميدن, perficere (V. I, 126 a), also انجاوانيدن; obwohl der Bedeutung nach انجنيدن (V. I, 127 a, comminuere; affligere) besser passt. Auch das hebr. Verb אסף, in der Bedeutung hinwegraffen wird mit diesem pers. Verbum übersetzt: I, 15, 6, באינגאנם תורא (אוספך). Und offenbar gehören dazu die passiven Formen, mit welchen der Niphal von ספה (hinweggerafft werden) übersetzt wird: אנגפהה (תספו) מי שויד, I, 12, 25; אנגפתה שודה איד (נספה), I, 26, 10; אנגפתה שודה מי אים (אספה), I, 27, 1.

אסהיש גרפתן, Erkl. von וינפש, II, 16, 14. Vielleicht ist אסאיש zu lesen, also آسايش گرفتن, dasselbe was آسائيدن. — Ebenso אסאהיש ראסיד, Übers. von ורוח, I, 16, 2: آسايش رسيد.

5 ארזומנד, Übers. von חמדת, I, 9, 20. Kompos. aus ارز, pretium, dignitas, und dem Suffix مند.

ארדיש גֿא, Übers. von נכון, I, 23, 23. Aus آرايش, V. I, 26a, und جا, Ort.

ארידהאן, Übers. von נכוחים, II, 15, 3, s. v. wie آراٸيدگان.

אש פוכֿתם, Übers. von טבחתי, I, 25, 11; ebenso אש פוכֿתן, zur Erkl. von ולטבחות, I, 8, 13. S. V. I, 38a: آش, cibus, und I, 38b: آش پُختن, in metaphorischer Bedeutung. Auch לטבח, I, 9, 23, wird mit בְּאַשְׁפַּז (به آشپز) übersetzt.

אשתיו כון, Übers. von חושה, I, 20, 38. אשתיו ist aus شتاب zu erklären, also شتاب كُن. Zur Imâle s. ob. S. 402, Z. 2.

10 באז דארה, Übers. von יקר I, 3, 1 (im Sinne von מָנוּעַ, abgehalten, behindert) und מעצור, I, 14, 6. Subst. zu باز داشتن. V. I, 173b kennt nur باز دارش.

בראי באבֿר צֿיני כרדן, als Erläuterung zu ולטבחות, I, 8, 13. باوَرْچينى ist das Abstraktum zu باوَرچى: „dialecto Khârizmiae praegustator, summus culinae aulicae magister“, V. I, 185b.

בותכֿגין und בותך גֿין, Übers. von מזכיר, II, 8, 10 und 20, 24. V. I, 190a hat بِتِكْچِى, scriba, scriptor (türk. Ursprungs).

בלכֿור, Übers. von ערפל, II, 22, 10.

ברדאר, Übers. von הָרָה, I, 4, 19; s. v. wie بُردبار, s. V. I, 216a. Die Bedeutung „schwanger“ verzeichnet Vullers nicht.

15 בירזה שֿודי, Übers. von נעמת, II, 1, 26; אן ברזיאן (آن برزيان), Übers. von הנעימים, ib. V. 23. Zur Erklärung bietet sich dar: بَرز, forma pulcra, placida et alta staturae hominis (V. I, 218a). Doch scheint unser Autor برزه und برزى in der allgemeinen Bedeutung von anmutig, liebenswert gebraucht zu haben.

גֿדר כרדן, Übers. von התעלל, I, 6, 6. Sollte hier ג für ق stehen?

Aber قدر كردن wird V. II, 714 a in einer hierher nicht passenden Bedeutung verzeichnet. Hier wäre der Sinn: Macht üben, sich mächtig erweisen.

גוהי כניד, Übers. von ענו, I, 12, 3, = گواهی کنید. V. II, 1041 b, hat nur die Komposita گواه آوردن und گواهی دادن.

גדרוש. Zu I, 1, 20 wird לתקופות הימים so übersetzt: בגֻדרוש, סלהא d. بگذرش سالها. Hier ist گذرش in einer bei Vull. auch unter گذر I, 954 b nicht verzeichneten Bedeutung angewendet, nämlich als Nomen act. zum Verbum گذشتن, dieses in der Bedeutung „vorübergehen" (von der Zeit, also im Sinne des hebr. עבר) genommen; also: „im Verlauf der Jahre".

גֻזל, Übers. von דרבן, I, 13, 21. غل bedeutet auch Säge (V. I, 613 a), was allenfalls hier möglich wäre; doch passt diese Bedeutung nicht zu der aus Raschi gegebenen Erklärung, wonach das Wort die Spitze des Ochsensteckens bedeutet.

20 גוסן, Übers. von מחרשת, I, 13, 20 und 21. Das kann nur mit گاو آهن, Pflugsterze, identisch sein. Sollte beide Male ס für ה verschrieben sein, oder giebt es eine Form گاواسن?

גֻורביש דאשת, Übers. von ותחם, I, 4, 5. Hier ist wahrscheinlich נ zwischen ר und ב zu ergänzen. غُرُنبش داشت s. v. wie غرنبيد (V. II, 606 b).

גורזל, Übers. von מפתן, I, 5, 4. Schwelle (pr. آستانه).

גנדנידן גנדניד, Übers. von הבאש הבאיש, I, 27, 12, گندانیدن, گندانید, bei Vullers nicht verzeichnetes Faktitivum zu گندن, foetere. — נבאשה, II, 16, 21, wird mit گندیده شدی übersetzt.

גורגן. Zu I, 17, 20 findet sich zur Erklärung des Wortes המעגלה folgende Erläuterung: מי סאזנד כנדק גירד וגירד מי נשי[נ]ד במיאן קורין אותו גורְגַן. Das ist: می سازند خندق گرد وگرد می نشینند بمیان קורין אות غُرغان. Also: man macht

einen Graben ringsumher, innerhalb dessen das Heer (?) lagert. Auch I, 26, 7 wird במעגל mit בגֿורגֿן übersetzt.

25 גֿרדה כרדן, auch גֿרדי כרדן, dient zur Übersetzung von וירם, I, 9, 24; ויסירם, 17, 39; ויסירה, 18, 13; המוסרים, 21, 7; הסירך, II, 5, 6. Ebenso ist ויפטר, I, 19, 10 mit גֿרדה שודה אמד übersetzt. Es ist جدا كردن und جدا شدن (V. I, 510 a).

גֿכֿשד, Übers. von יטעם, II, 19, 36. Vgl. چشيدن, kosten.

גֿנדיד und גֿנדידן, Übers. von ותגעש und ויתגעשו, II, 22, 8. Vgl. جنبيدن, se movere. Vielleicht ist beidemal ב zu ד verschrieben.

דולוז גר, Übers. von יוצר, Töpfer, II, 17, 28.

דורבֿין, Übers. von קציר, I, 8, 12. Vgl. دُرون, Ernte. Die hebr. Schreibung unserer Hs. weist auf eine Wortform دُرْوِن.

30 דפֿת, Übers. von תֹּף, I, 10, 5. Ebenso Plur. דפתהא, II, 6, 5. Vgl. دف (V. I, 884 b).

דרוקה. Dieses Wort, einmal דרוקא geschrieben, dient zur Übers. von נציב, I, 10, 5; 13, 3; II, 8, 6; von מצבה, I, 14, 12; und von מצב, I, 14, 1 und 14, 15[1].

דרכידן, Übers. von וידבקו, I, 14, 22.

הומבֿאר, auch הומֿבֿר, Übers. von נכוחים, II, 15, 3 (neben ארידהאן, s. oben Nr. 7), und חלוקי, I, 17, 40. Ebenso wird משוה, II, 22, 34, mit הומבר סאכֿת übersetzt. Es ist هَموار, هُمْوار gesprochen.

היכת, dasselbe was ايستن und هستن, Übers. von ישנו; I, 14, 39 und 23, 23.

35 גֿנדום הריסאירא, Übers. von הריפות, II, 17, 19. Es ist هريسه (V. I, 1450 b), durch گندم determiniert; jedoch in anderer Bedeutung als der von Vullers verzeichneten. Die Form wäre هريساى.

ואיה כרדן, neben נָזִיש כרדן (نازش كردن, s. Vull. II, 1277 a), die Erkl. von וינהו, entsprechend den beiden Erklärungen

1) Hier punktiert die Hs.: הַמַּצָּב.

Raschis. Es ist eine Nebenform der Interjektion وای, wehe (وایه).

וִיגְה, Übers. von זרת, I, 17, 4. Vgl. وژه und وجب, spithama.

וילאב, auch וילב, mit شُدن zusammengesetzt zur Übersetzung der Verba נטש (I, 4, 2; 30, 16; II, 5, 18) und פשט (I, 23, 7, 27, 8 etc.) dienend. Vgl. وِلاو, divisus, separatus, sparsus (V. II, 1431 a).

וְכשיד (das ist وا کشید), Übers. von ותשטח, II, 17, 19. Bei Vullers II, 1401 nicht vorhanden.

40 וצַרניד, Übers. von גלר, wälzet, I, 14, 33.

ורשיוניד, Übers. von ותלוש, II, 13, 8. Aus ور (= بر) und شیوانید (= شیبانید), s. V. I, 489 b.

זוני זד, Übers. von ותכרע, I, 4, 19. زونی ist eine seltene Nebenform von زانو, Knie (V. II, 160 a). Auch Schirwani übersetzt כרע mit زانو زدن.

בזיוד (بِه زیود), Übers. von יחי, vivat, I, 10, 24, und II, 16, 16. ויחיה, II, 12, 3, wird mit זיוניד אורא (زیوانید اورا) übersetzt. Dieses Faktitivum von زیستن fehlt bei Vullers.

זרי כרד, Übers. von ויקונן, II, 1, 17 und 3, 33. Das ist زاری کرد.

45 טאלה כונד מרא, Übers. von ונקמני, I, 24, 13; טאלה, Übers. von נקמות, II, 4, 8 (in II, 22, 44 steht der Plural טאלהתא). Höchst wahrscheinlich gekürzte, wenn nicht eher in unserer Handschrift verschriebene Wortform aus arabisch מטאלבה, d. i. مطالبة, von طالب, Bezahlung fordern, also vergelten.

כרז, Übers. von מענה, I, 14, 14.

כילבא, Übers. von חלת, II, 6, 19. Vgl. کُلُو, کُلُوی, Nebenform von کُلوچ, eine Art Gebäck, s. V. II, 871 a b.

כמנד סנג, Übers. von שֵׁן (= סלע), I, 7, 12; ebenso כמנדהא, Übers. von ובסלעים, I, 13, 6, und כמנד (کمندها) דנדנה, Übers. von שן הסלע, I, 14, 4. Eine solche Bedeutung von کَمَند (Felsen) ist bei Vullers II, 888 a nicht erwähnt.

כַּרמתכר, in der Übers. von לנערו, I, 9, 5. Bei V. I, 662 b: خدمتکار (hier: خدمتکر).

50 כִּיג, Übers. von אשישה, II, 6, 19. Das ist خیک (auch خیکَ), lederner Weinschlauch (V. I, 774 b).

כֹּורד כרדם (خُرْد کردم), Übers. von רצותי, I, 12, 3. Bei V. I, 671 b f. nicht vorhanden.

לְבַּה כו:[נ]ד, neben כמז גרדנד (d. i. نماز گُذارند), die Übers. von ישׁעֵו, II, 22, 42; לבהא מן, die Übers. von שועתו, II, 22, 7.

מאמיאן, Übers. von הנצבות, Plural von مامی, Hausmutter, V. II, 1124 b.

מור כרד, neben זרי כרד (s. Nr. 44), Übers. von ויקונן, II, 1, 17. Verschrieben aus مویه کرد (מויה).

55 מַוְנְדה, auch מַוְנֵד, einmal מנדה geschrieben, mit شدن zusammengesetzt, Übers. von יעֵף (II, 16, 2), עיֵף (II, 16, 14 und 17, 29), יגע (II, 17, 2).

מישר, Übers. von מגרה, II, 12, 31, und מגזרות, ib.; beim ersten Worte steht ארה (اَرّه) daneben. Das Wort מישר findet sich auch in der Erklärung zu הפצירה, I, 13, 21: יעְ תיז כרדה מישר. Ohne Zweifel Abkürzung aus dem arabischen מנשאר (منشار), Säge.

מורד כרדן, Übers. von אבו, I, 22, 18; כא מורֵד כרד, Übers. von ויואל (= לא אב' nach Raschi), I, 17, 39. Hingegen ist הואיל, I, 12, 22 mit מורד מי כונד übersetzt. مراد کردن und نا مراد کردن.

כא כאמידן, Übers. von וימאנו, I, 8, 19. Für کامیدن nennt V. II, 784 a, nach Castelli, nur die pers. Übers. des A. T. als Quelle. Mit ناکام (= לא חפץ) übersetzt Moses Schirwani die Wurzel מאן.

נבְּלִיז, Übers. von נבל, I, 10, 5; נאבְאבְיזחא, Übers. von נבלים, II, 6, 5. Das Wort scheint mit نی نواختن, tibiam inflare (V. II, 1359 b) zusammenzuhängen.

60 בנגנם, Übers. von וגדעתי, I, 2, 31.

נוג, Übers. von חדשה. Wohl نَوَک zu lesen, und die ältere Form von نَوَه (= نو). S. V. II, 1373 a, wo نَوَه als „indisches“ Wort bezeichnet ist.

נושן כרד, Übers. von ויתר, I, 21, 14. نُوشْن ist die nach falscher Analogie gebildete vollere Form für نُوش (= نُوشت, scriptio)[1]).

נישסתמן תורא, Übers. von מושבך, I, 20, 18. Substantiv zu نشستن.

סיגלאי מרא, Übers. von גחלתי, II, 14, 7. Vgl. زُغال, زُكال, زُغال, pruna, carbo.

65 סהמניד אורא, d. i. سهمانيد اورا, Übers. von ובעתתו, I, 16, 14. Faktitivum zu سهميدن, pavere (V. II, 356 a). Ebenso ib. V. 15 סהמנד תורא, Übers. von מבעתך. Vgl. סהם (سهم, V. ib.), Übers. von פחד, I, 11, 7.

סוכלך, Übers. von בזק, I, 11, 8, das im Sinne von חרסים, Scherben, verstanden wird.

סיירא דאריאן, Übers. von הצופים, I, 14, 16: ebenso ציירא דאר, Übers. von הצופה, II, 13, 34. Wahrscheinlich von سَيْر, spectatio, das auch mit داشتن zusammengesetzt wird. S. V. II, 364 b.

סרחוג, Übers. von בְּרֵכַת, II, 2, 13.

סרכוה כרדן, Übers. von חרף, I, 17, 25 und 26. סרכוה scheint zu سر كوفتن zu gehören, einem Synonym zu سر زدن, was objurgare, exprobrare bedeutet (V. II, 252 a); כהה, I, 3, 13, ist mit סר זד übersetzt.

70 עדים תר שודן, Übers. von אמצו, II, 22, 18. Sollte das eine Verschreibung aus עזים = עטים, عظيم sein? Vgl. noch עֲדים גאר מן, Übers. von משגבי, II, 22, 3.

עכונון, für אכנון (اكنون), Übers. von נא, I Könige 1, 12.

ערבא, Übers. von עגלה, I, 6, 7. S. عرابه, s. v. wie ارابه, Wagen.

---

1) Über die Abstraktbildungen auf ـشن, bei Moses Schirwâni s. Zeitschr. f. d. alttest. Wissenschaft, Jahrg. 16, S. 231 ff. نوشن gehört natürlich nicht zu denselben, da ش zur Wurzel gehört. Immerhin aber haben diese Abstraktbildungen auf ـش und ـشن auch die vorliegende Erweiterung aus نوش zu نوشن hervorgerufen.

פולה פולה, Übers. von קשקשים, I, 17, 5. Vgl. پولک und پول, Fischschuppen. V. I, 384 a b.

פיגמברי כרדן, Übers. von התנבות, I, 10, 13. D. i. پیغمبری کردن.

75 פנהם שודן, auch פנהום שודן, dient zur Übers. von וישתרו, I, 5, 9; ונסתרתי, I, 20, 5; נחבא, I, 10, 22; ונחבאת, I, 19, 2; ויתחבאו, I, 13, 6. המחבואים, I, 23, 23, ist mit פנהם שואן übersetzt. Es ist dasselbe was پنهان شدن, sich verbergen.

פראה כרד או רא, Übers. von ויתחזו, I, 11, 7.

פרו גרד, Übers. von I, 11, 3. Ein Kompos. فرو گردیدن hat V. II, 974 b nicht.

פריואנידן, Übers. von פַּתּוֹת, II, 3, 25. Vgl. فریبیدن, فریفتن, fallere, decipere.

צפאהתי כוניאן, Übers. von צובאות, I, 2, 22. צפאהתי scheint Arabisierung von سپاهی zu sein (צ = س), also سپاهی کنیان.

80 צאדור, Übers. von שמלה, I, 21, 10. Es ist چادر mit *u* in der zweiten Silbe (s. S. 407, A. 2).

צביכה כרדסת, Übers. von צרופה, II, 22, 31. Aus arabisch سبيكة. Auch Saadja übersetzte das Wort (zu Prov. 30, 6) mit مسبوكة; ebenso giebt Abulwalid سبك als Bedeutung des hebr. Verbums צרף. Ob nun die Schreibung mit צ (= چ) auf der Aussprache des Wortes beruht, oder aber irrtümlich statt צ steht, kann ich nicht entscheiden.

צבסידן, neben דרסידן (oben N. 32), Übers. von וידבקו, I, 14, 22.

צנגאל, Übers. von קלשון, I, 13, 21, und מזלג, I, 2, 14. V. I, 595 b bringt keine entsprechende Bedeutung von چنگال. Jedoch hat das Wort hier die Bedeutung von چنگك und چنگکی, uncus.

צשתה כורם, Übers. von ואברה, II, 13, 6. Wohl dasselbe was چاشت خوردن (V. I, 554 a), cibum tempore چاشت dicto edere.

85 קביז, Übers. von סאים, I, 25, 18. Vgl. قفيز und كويز (V. II, 782 a, 925 a).

קושאן, Übers. von מערכה, I, 17, 8, 20; ראשים, I, 11, 11; אגדה, II, 2, 15; קושאן בסתן, Übers. von ויערכו, I, 14, 2 und 17, 2 (an letzter Stelle dann die Erläuterung: יל ארידן, d. h. آراستن=آرائیدن). Vgl. قوشون, aus dem türkischen قشون, V. II, 748 b.

קלבא סנג, Übers. von קלע, I, 17, 40, 49; 25, 29.

ראי גר מי שוד, Übers. von ינחם, I, 15, 29 (رای گر می شود). Vgl. den Ausdruck رای زن (V. II, 20 a).

ראסת כאזם אורא, Übers. von והצדקתיו, II, 15, 4. Vgl. راست, کردن, V. II, 6 a.

90 רודהאי, Übers. von טחרים, I, 6, 4 f. Von روده, intestina (V. II, 65 b).

ריכ̄תם, Übers. von מצוקי, I, 2, 8. Vielleicht aus ריכ̄תה verschrieben. Dieses wäre die wörtliche Übersetzung von מוצק, „gegossen".

רישתא קאטב, Übers. von לביבות, II, 13, 6. Das eine Wort ist رشته (V. II, 38 b), das andere قطاب (V. II, 728 a). Ib. ist ותלבב mit רישתא סאזד (رشته سازد) übersetzt.

שהנגי כרד, Übers. von נגש, I, 13, 6 und 14, 24. An der zweiten Stelle dazu noch כיז זיד שוד כמו יתר d. h. زیاد شد „vermehrte sich", etwa: drängte sich zusammen.

שיכב̄ניד, Übers. von וישסף, I, 15, 33; באשכבן מרא, Übers. von דקרני, I, 31, 4; בשכבנד מרא, Übers. von ודקרוני, ib. شکاوانیدن, Factitivum zu شکافتن.

95 שכנשהאי מרג, Übers. von משברי מות, II, 22, 5. شکنش, Abstraktbildung zu شکستن (= hebr. שבר). Vgl. شکنی, V. II, 452 b.

שריעת גוזראד אורא, Übers. von ופללו, I, 2, 25. D. i. شریعت گذرد اورا.

בתאסניד, Übers. von ובכו, II, 14, 7. Kausativum zu تاسیدن, traurig sein (V. II, 414 a). Auch Schirwani giebt als Bedeutung der Wurzel [ה]בכ: تاسیدن.

תאר שודן, zur Erklärung von כהות, I, 3, 2. تار شدن, s. V. I, 411 b. Schirwânî hat تاریکی.

תכיה זדן, Übers. von נשען, II, 1, 6. Vgl. تکیه کردن, V. I, 455 b.

100 זְלוּסְתַּנְהָא, Übers. von חוחים, I, 13, 6. Aus تَلو, spina (V. I, 459) gebildetes Substantiv: mit Dornen bewachsene Gegenden.

תְּמָה, Übers. von חבצע, I, 8, 3.

תעדרגי ראן, Übers. von פוקה, I, 25, 31; תעדרגי דיל, Übers. von מכשול, ib.

תעדדה כרד, Übers. von שכלה, I, 15, 33; תעדדה שֻׁנַד, Übers. von תשכל, ib.

In exegetischer Hinsicht bietet unser Kommentar schon wegen seiner Knappheit und seines dürftigen, teils aus Raschi-Excerpten, teils aus einfachen Wortübersetzungen bestehenden Inhaltes nur wenig bemerkenswerte Einzelheiten. Doch ist namentlich hervorzuheben, was zum Teil schon aus den bisherigen Angaben und Listen ersichtlich ist, dass unser Autor zur Wiedergabe der hebräischen Ausdrücke sehr häufig besonders charakteristische persische Wörter heranzieht und z. B. für Realien die ihm am passendsten scheinende, wenn auch dem Kulturgebiete seiner eigenen Heimat angehörige Benennung wählt. Im folgenden seien noch einige, auf die eine oder andere Weise hervorstechende Einzelheiten aus dem persischen Samuel-Kommentare zusammengestellt.

I, 2, 19, מְעִיל wird mit פַּרְגִי übersetzt; II, 13, 18, מעילים mit פַּרְגִידְהָא. Es ist arab. فرجى, auch فَرَجِيّة (s. V. II. 650 b)[1]. — 6, 18, אבל wird mit מורגזר, d. i. مُرغزار übersetzt. Das entspricht der dem Targum widersprechenden Erklärung Abulwalids, wonach אבל hier soviel bedeutet wie עֵמֶק (Wörterb. Art. אבל Ende). — 9, 1, חיל, فُنرمند. — 10, 11, נִבָּא, پیغمبری کرده شد. Das Niphal ist also in passivischer Bedeutung genommen. — 10, 19, בצרותיכם, تنگیهای شُما (etymologisch genaue Wiedergabe des hebr. Wortes).

1) אפוד בד, II, 6, 14 wird mit פַּרְיַגִי כאתאן, d. i. فرجى كتان, ganz anders als derselbe Ausdruck in I, 2, 18 (s. oben S. 409, Nr. 1). Aber an dieser Stelle ist vom Gewand des Knaben Samuel die Rede, an jener von dem des Königs David.

— 13, 12, חליתי, نماز گذاردم (נמז גוזרדם), s. V. II, 1347 b. — 13, 19, חרש, أُستاد (אוסתד). — 14, 25 f., היער, شکرنی (שַׁכַּר נַיִּי), Zuckerrohr! Ib. ביער, بنیستان (בְּנַיְסְתַן). Es ist das die Erklärung, welche Raschi im Namen des ר' נתן הישמעאלי anführt. — 15, 23, קסם, מונגמי, d. i. مُنَجّمی; תרפים, אוסטורלבי, d. i. أُسْطُرلابی [1]). — Ib. והפצר, افزودن ساختن (איבזודן סכן), nach Raschis Erklärung. — 15, 32, מעדנות, nach dem Targum (מְפַנְּקָא) mit נז פלורדה übersetzt, d. i. ناز پرورده, delicate educatus (s. V. II, 1276 b). — 17, 17, חרץ nach der Etymologie des Wortes mit ברואן übersetzt; دوانیدن (V. I, 918 b). — 18, 6, בשלישים; בְּסֶהֲנְגְּנִי d. i. بسه چنگی. Über چنگ als Musikinstrument s. V. I, 595 a, N. 6 [2]). — 19, 13, מטה, جامهٔ خواب (בגאמה כֿאב), s. V. I, 502 a. — Ib. כביר העזים: پوست بُزان ساخته بصورت کلاه سر, Ziegenfell, in Form einer Mütze verarbeitet. — Zu תכרית, 20, 15 findet sich neben der Üb. بر کَنی auch die hier nicht passende Üb. שַׁרְט בּוֹרִי; ebenso ib. בהכרית בר כנדן ניז שרט בורידן; und V. 16 ויכרת שרט בוריד ניז ור כנד. شرط بُریدن, eine wörtliche Wiedergabe von כרת ברית, erwähnt V. II, 422 b nicht neben شرط کندن. — 21, 6, יקדש: پلید شُده آید, es wird unrein. — 23, 19, מימין הישימון: אנצֵי רסת בסמבי, d. i. آنچه راست بسُمبی, zur Rechten der Höhle. سمب aus سُنب = سُم. — 25, 3, והוא כלבי. Nach der Erklärung Raschis (מבית כלב) folgt eine andere: יעני המצון סג מן (همچون سگ من) „wie mein Hund" ! — 26, 12, צפחת, مَتارَه (מְתַרָה), vas e corio consutum (V. II, 1135 b). — 28, 3, האובות, مُرده زنده کُن (ebenso באוב, V. 8); הידעונים, أُستخوان پُرس (אוסתוכֿאן פּוּרְס).

---

1) Ebenso I, 18, 8, קסמי: مُنَجّمی کُن; I, 19, 3 התרפים: אוסטורלב.

2) Zwei andere, bei Vullers ebenfalls nicht vorkommende Musikinstrumente sind zu II, 6, 5 genannt: צֿהאר פרהא, Übers. von מנענעים; סִיה זיכיהא, Übers. von צלצלים.

II, 1, 9. השבץ, قولنجى لرز نيز (s. V. II, 749b). — 1, 20. בחוצות, بازارها (בזרהא). — 5, 7. המלוא, صُفّه (צופּא), s. V. II, 515b. — 5, 18. רפאים, كفّاران (כפּראן), die Ungläubigen. — 6, 20. הריקים, كم عقلان (כם עַקְלָן). Er erklärt ריקים also im Sinne von רֵיקֵי מֹחַ. — Zu 11, 27 erhält das Wort הָאֵבֶל die Bemerkung: פי׳ כמו אָבֵל. Diese Bemerkung kann nur dann Sinn haben, wenn wir annehmen, dass אָבֵל für den Verfasser und die Leser, die er im Auge hatte, die Bedeutung Trauer (nicht nur: Trauernder), ja die Aussprache אֵבֶל ganz verdrängt hatte, so dass er es für gut fand, das Textwort האֵבֶל mit jener Bemerkung zu versehen. In der That wissen wir durch Abulwalîd, Rikma 124, 21—24 (= Luma' 210, 10—19), dass in der traditionellen Aussprache der spanischen Talmudgelehrten seiner Zeit das Trauer bedeutende Wort nicht אֵבֶל, sondern אָבֵל gesprochen wurde[1]). — 12, 19. מתלחשים, پُچُپُچ كُنيان (פֻּג פֻּג כוניאן). S. Vull. I, 191a). — 13, 9. המשרת, قزقان, olla magna (V. II, 726b). — 14, 25. יפה, پاكيزه (auch bei Moses Schirwâni zur Wiedergabe der Wurzel יפ[ה] gebraucht). — 19, 14. ויתגנב, دُزديده آمدند. — 19, 24. לא עשה רגליו, ناخن پاى اورا نه گرفت, er schnitt nicht die Nägel seiner Füsse ab. — 20, 15. סוללה ist mit הסך übersetzt. Das ist ar. حسك, in persischer Aussprache خسك, womit nicht nur Dornen, sondern auch Wurfgeschosse in Dorngestalt bezeichnet werden. Diese auf der Bedeutung von סלון, Dorn, beruhende Erklärung des Wortes סוללה findet sich auch bei Moses Schirwâni. Auch die Oxforder Handschrift des Wörterbuches Abulwalîds hat zu Anfang des Artikels סלל eine Glosse[2]), die auch folgenden Satz enthält: وقيل عن וישפכו סוללה انّه طرح الحسك وهو شبيه الشوك يصنع من الحديد. Salomon Ibn Parchon sagt ebenfalls zu Anfang des Artikels סלל: (l. סוללה) ומזה נאמר סלולה פ׳ קוצים של ברזל משליכים במקום שתהיה המלחמה.

1) S. dazu meine Bemerkung: Die hebräisch-neuhebräische und hebräisch-aramäische Sprachvergleichung des Abulwalid, S. 8, Anm. 10.

2) S. meine Ausgabe des ספר השרשים (Berlin 1895), S. 339, Note 3.

Es sei nur noch auf einige Beispiele der Umschreibung b i l d l i c h e r Ausdrücke hingewiesen, die unser Kommentar nach Art der alten Übersetzer bietet: I, 2, 31. זרוע, دولت; 5, 6. יד, قُدرت نيز زحم; II, 5, 8. ויגע בצנור, „برسد بدولت پادشاهى, hingelangt zur Macht des Königs"; 22, 3. קרן, دولت; 22, 9. אש מפיו תאכל, „آتش از امر او هلاك مى كُند, Feuer bringt Untergang durch seinen Befehl".

Zum Schlusse seien noch, um ein deutliches Bild von der Beschaffenheit unseres Kommentars zu gewähren, zwei Kapitel genau nach der Handschrift, mit allen Vokal- und Interpunktionszeichen, mitgeteilt. Die Excerpte aus Raschi habe ich in runde, Berichtigungen oder Ergänzungen in eckige Klammern gesetzt.

I. Buch Samuel, Kapitel 25.

ואיש במעון פֹ (שם העיר)׃ שכל פֹ פַּהם ניז זירךֿ׃ מעללים פֹ
כרדרהא׃ והוא כָּלִבִּי פֹ (מבית כלב) יעֹ המצון סגֹ מן׃ כה לחי פֹ
(כה יהיה לשנה הבאה מזל טוב חי וקיים)׃ גוזזים פֹ פשם צֿיניאן׃
הכלמנום פֹ כֿגל כרדים אישנרא ניז שרמסר כרדים אישנרא׃ נפקד פֹ
כם כרדים פֹ לשון חסרון יש׃ וינוחו פֹ קרר גרבהן׃ רבו פֹ הרבה׃
המתפרצים פֹ בישרמן׃ טִבְחָתִי פֹ תבשילי׃ טֲבַּחְתִי פֹ אֻשׁ פוכֿתם׃
חגרו פֹ בבנדין׃ ויחגרו פֹ בכתן׃ ויחגר פֹ בסת׃ ישבו על הכלים פֹ
(לשמור אהליהם)׃ ויעט פֹ (אפרחינון במלין) יעֹ פְּרַניד׃ פקדנו פֹ כם
שודים לשון חסרון יש׃ חומה פֹ ברו׃ עשויות פֹ (תירגם יונֹ תכברא
ממולאות בשר ובצים) יעֹ פּרויאן בִּירְיָאן כרדגן׃ סאים קלי פֹ קביז
לוקום סכתה׃ צמוקים פֹ (ענבים יבשים)׃ דבלים ספר אחר עגולים פירֹ
(עגולי דבלה) יעֹ תאנים (דרוסה וכובשות [sic] בכלי) כלומֹ גלנהא
אנגיל׃ רוכבת פֹ לשון עבר יש יעֹ סואר שודה׃ ותפגש פֹ אנדר רסיד
אִישָׁנְרָא׃ נפקד פֹ כם כרדים׃ משתין בקיר פֹ (כלב שדרכו להשתין
בקיר)׃ בי אני פֹ לשון בקשה יש׃ ונבלה פֹ נא בכרי׃ והושע ידך לך
פֹ (ומלנקום אתה בעצמך את נקמתך ותענש)׃ הברכה פֹ מנחה׃ הביא
פֹ אַבַּרְד׃ ונתנה פֹ דאדה שֻׁנַד׃ שא פֹ באמרז׃ לרדפך פֹ בראי דואנידן
תורא׃ צרורה בצרור פֹ בסתה בכֿזינה׃ יקלענה פֹ (שנותנין בה

האבן) יעֿ קלבא סנגֿ אנדדאנרא: כף הקלע פֿ במיאן כףֿ קלבא סנג:
לפוקה פֿ (לכשלון כמו לפיק ברכים) יעֿ תעדרגי ראן: ולמכשול פֿ
תעדרגי דיל: טעמך פֿ עקל תו: כליתני פֿ (מנעת אותי): לולא מהרת
ותבאת פֿ אגר נא אשתיד מי כרדי מי אמדי: עלי פֿ באלָה רב: בצאת
היין מנבל פֿ (כרפ:ג [כד פג l.] חמרא מנבל): וימת לבו פֿ (שנצטער
על המנחה שהובאת לדוד): לאבן פֿ כמו אבן: ויהי כעשרת הימים פֿ
(אלו עשרת ימי התשובה שהמתין לו הקבֿה שיחזור בתשובה): רב את
ריב פֿ גֿנג כרד אזמר גֿנג: חשך פיר מנע אותה (אותו l.):

II. Buch Samuel, Kapitel 22.

וידבר פֿ לשון שבח יש: ומכף שאול פֿ (והלא שאול בכלל היה.
אלא שהיה אויבו ורודפו יותר מכולם): סלעי ומצודתי פירוש (לשון
חוזק) יש. (סלע כמשמעו. מצודה היא מצודת יערים) יעני כמנד מן
קלעי מן. ומפלטי לי פֿ (מפלטי עם ישראל במלחמה ופעמים שהוא
מפלטי לי כשאני לבדי) יעֿ כילאץ כונה במן. צורי פיר (לשון סלע)
יעֿ כמנד מן: אחסה פֿ (לשון כסוי שהסלע מחסה לעוברי דרך מן
המטר ומן הרוחות) יעֿ פנה גירם: מגני וקרן ישעי פֿ תורס מן דולת
פֿרגֿי מן: משגבי פֿ סמכוני יעֿ קוי גֿאי מן צֲרִיס גֿאי מן: ומנוסי פֿ
(שהייתי נס אליו לעזרה) יעֿ גוריז גֿאי מן: מושעי פירוש פֿרגֿ סאזאי
מן: תושיעני פֿ פֿרגֿ כוני מרא: מחמס פֿ אז זולם: מהולל אקרא יוי
(כתרגומו בקראי לו אהודנו למה כי ומאויבי אושע אני בטוח שאושע)
יעֿ מדחה בכנם. אושע פֿ פרגֿ שודה אָם: כי אפפוני פֿ (הקיפוני)
יעֿ גרד וראמדן מרא: משברי מות (כתרגומו כאתתא דיתבא על מתברא
כן שם מושב האבנים שהאשה יולדת שם) שיכנשהאי מרג: נחלי
בליעל פיר (גייסות רשעים שוטפות כנחל) יעני לשכרהא זלומן:
יבעתוני פֿ אנדר שיכסתן מרא ניז סהמנידך מרא: חבלי שאול פיר
(כתרגומו משריין כמו חבל נביאים) יעֿ גוגֿהא דוזגֿיאן: סבוני פֿ גרד
וגרפתן מרא: קדמוני פֿ (באו לפני) יעֿ פישי רסתי כרדן מרא: מקשי
פֿ תלה: וישמע פֿ קבול כרד: קולי פֿ נמז מרא: ושועתי פֿ לבהא
מן: באזניו בסכעי או: ותגעש ותרעש פֿ גנדיד לרזיד זמין: ידגזו

פיׄר לרזידן: ויתגעשו פֿ גֿנדידן: חרה פֿ גַרְס אמדי (וכן פתרונו וכשחרה לו מפני מכעיסָיו נתגעשה ונתרעשה הארץ): עלה עשן באפו (כן דרך הכועס יוצא עשן מנחיריו וכן עלה עשן באפו וזהו כל לשון חרון אף שהאף נוחר ומעלם [ומעלה .l] הבל) יעׄ באפו פיׄר בכִֿישְׁמִי או: ואש מפיו תאכל פיׄר (מגזרת דבר פיו האכל אש ברשעים) יעׄ אתש אז אמר או הלאך מי כונד: גחלים בערו פֿ סיגלהא אפֿרוזידן: ויט שמים פֿ (להנקם מאויביו מצרים ופרעה) יעׄ מייל כרד: וירד פֿ אשכר אמד: וערפל פֿ בלכֿור: וישת חשך סביבותיו פיׄר (כענין שנׄ ויהי הענן והחשך מפסיק בין מצרים לישראל): סוכות פֿ סאיהא: חשרת מים עבי שחקים פֿ (ומאין היה חשך עבי שחקים היו שהיו חושרין מים על הארץ): (חשרת לשון כברה הוא דבר הנופל דק דק וכן אוׄמׄ באגדֿת הרבה חושרין אותו בכברה). חשרת מים פֿ גֿלביל זד אבֿהארא עבֿרהא שחקים ניז שירין סכֿת אבֿהא עבררא שחקים: וירכב על כרוב ויעף פֿ ורנישסת אבֿר צורת בפריד: נירָא פֿ אשכר אמד: כנפי רוח פֿ פרהא בַד: מנגה נגדו פיׄר אז נור כְלָבָרִי או: בערו פֿ אפֿרוזידן: ירעם פֿ תגביר זד אישנרא: ועליון פיׄר בולנד באֿר: וישלח חצים פיׄר פֿרסתד תירהא: ויְּפִצֵם פֿ פרגנדא כרד אישנרא: ברק פיׄר ברקהא: ויהמם פֿ ור הם זד אישנרא: ויראו אפיקי ים פיׄר פַּיְדָא שודן גוהא דריה: יגלו מוסדות תבל פֿ (שנבקע תהום כשנבקע ים סוף ונבקעו כל מימות שבעולם) יעׄ · · · בגערת פֿ בהיבת ניז בזגדר. מנשמת פֿ (מכח נשימת רוח אפו) יעׄ אז קוות גַמְר אֶלֹהֶם כִֿישְׁמִי או: ימשני פֿ ורַכַּשִׁיד מרא: עז פֿ קוי: כי אמצו פֿ (כאשר אמצו) יעׄ עדיס תר שודן: משען פֿ נגה במן כלומר מבטח לי. כבור פֿ המצֿון פאכי: רשעתי פיׄר כֿוהלי [מן:] אסור פֿ גורדה שודם: ואשתמרה מעוני פיׄר נוגה דאשתם כֿוד[רא אז] גונהן מן: כצדקתי פֿ המצֿון רסתי מרא: כבורי פיׄר המצֿון פאכי מן: עם חסיד תתחסד פֿ אבֿא פֿאדיל פֿאדילי כוני: תמים התמם פֿ כאמיל כאמילי כוני: נבר פֿ (כנגד שלשה אבות ששלם הקבֿה גמול צדקתם לבניהם): יעׄ [עם .l] נבר תתבר פֿ [אבֿא] פאך פאכי כוני: ועם עקש פֿ (פרעה): תתפל פֿ (לשון נפתל ועקש) יעׄ [ועם .l] עקש התפל פיׄר כֿוהל אנדר

פיגֿי יעֿ כוהלי כוני: תשפיל פֿ באפֿגֿני: יגיה פֿ נורה גין סאזד ניז
רושן סאזד: חשכי פֿ תאריכי מרא: בכה ארוץ גדוד פֿ בדולת תו
בְּרַוָם בלשכר: אדלג שורֿ פירֿ בגֿהם בברו כמו אני אדלג בחומה:
צרופה פֿ (ברורה) יעֿ צֿביכה כרדסת: אמרת פֿ עֻמְר (sic): מבלעדי פֿ
בְּקַיִר: מעוזי חיל פירֿ קוַּת דהד מרא בלשכר: ויתר תמים פֿ (ויתר
דרכי מכל מכשול ומכל מסוכן עד כי תהיה [l. יהיה] שלם וכבוש).
יעֿ בּושד כאמיל: משוה פֿ הומֻבַּר סאכֿת: במותי פֿ בולנדיהא מן:
מלמד ידי למלחמה. ונחת[ה] קשת נחושה זרועותי: פֿ אמוזנד דסתן
מרא בגֿנגֿי שיכסת כמן רויֵן רא בזוגֿן מן: ונחת[ה] קשת נחושה
זרועותי פֿ (ונדרכם [l. ונדרכה] קשת נחושה על זרועותי שיש בי
כוח לדרכם: קשתות היום [l. היו] תלויות לו לדוד בביתו והיו מלכי
האומות באים ורואים אותם ואומר זה לזה סבור אתה שזה [יכול]
לדרכם אין זה [אלא] ליראנו. ושומע דוד ונוטלן ומכתתן לפניהם
ודריכם [l. ודריכת] קשת לשון חית הוא): ותתן לי מגן ישעך פֿ דאדי
במן תורס פֿרגֿי תורא: וענותך תרביני פֿ (הגדלת [לי] מדת ענותנותך)
יעֿ מודפֿדיי תורא בזורג כרדי מרא: צעדי פֿ גאמהא מרא: מעדו
קרסולי פֿ תגֿג שֻׁנַד זניגֿן מן ניז סוסת שֻׁנַד סקהאי מן: ואשמידם פֿ
ורכֿם אישנרא: כלותם פֿ אנגֿבנידן אישנרא: ואכלם ואמחצם פֿירֿ
באנגֿבֿנם אישנרא כֿורד כונם אישנרא: ותזרני חיל פירֿ כמר בסתי
מרא לשכרֿ: תכריע פֿ שיכסת: קמי פֿ ורכֿסתגֿן מרא: תחה פֿ דאדי:
ואצמיתם פֿ ורכֿם אישנרא: ישעו פֿ (ויעתר יצחק) יעֿ נומז גוזרנד
ניז לָבַה כונד: מושיע פֿ פֿריגֿ כונה: ענם פֿ גואב דאד אישנרא:
ואשחקם פי בסבֿם אישנרא: כטיט פֿ המצֿון גיל: חוצות פֿ בזרהֿא:
אדיקם ארקעם פֿ כֿורד כונם אישנרא תינוך סאזם אישנרא: ותפלטני
פֿ כֿילאץ כרדי מרא: מריבי פֿ גֿנג כוניאן כלומר (דואג ואחיתופל
ושאול והזיפים): יעבדוני פֿ כֿדמת כונגד מרא: נכר פֿ ביגאן: יתכחשו
לי פֿ (מחמת יראה יאמרו לי כזבים) יעֿ · · · · שֻׁנַד. ישמעו פֿ
בנישנבד (sic): יבלו פֿ (לשון נבול עלה) יעֿ בְּלַיְ שֻׁנַד: ויתגרו פֿ לשון
פסחים יעֿ לנג שֻׁנַד: ממסגרותם פירֿ (מוקשי [l. מקושי] יסורי מסגר
שאני מיסרם בהם) יעֿ אז זינדאן אישן. בספר תהלים ויתגרו [l. ויחרגו]

ממסגרותם פ̇ בים בֿורנד אז קלעהא אישן: וברוך פ̇ בדועא באשד:
וירום פ̇ בולנד שֵׁיֶר: נקמות פ̇ טאלתהארא: ומוציאי פ̇ בירון אבֿרי
מרא: ומקמי פ̇ ורבֿסתגן מן: תרוממני פ̇ בולנד כוני מרא: חמסים
פ̇ זאלום: מגדול ישועות פירוז בוזורג סאזָה פֿריג כונה: מלכו פ̇
פארשהי אורא:

Über Alter und Heimat des hier beschriebenen Kommentars zum Buche Samuel lässt sich keine Vermutung aufstellen. Das Fragment, das — wie schon im Eingange bemerkt war — auf 16 Blättern, und zwar, wie noch ersichtlich, in zwei in je acht Blätter gelegten Bogen erhalten ist, scheint aus einer Handschrift geblieben zu sein, welche beträchtlich älter ist, als Moses Schirwânis im Jahre 1459 der christlichen Zeitrechnung geschriebenes Wörterbuch. Dabei ist die Handschrift nicht Autograph des Verfassers, da derselbe, jedenfalls ein seinen Stoff beherrschender Mann, nicht so grobe Fehler geschrieben hätte, wie sie hie und da die Raschi-Excerpte und auch andere Teile der Handschrift entstellen[1]). Diese Fehler sind einem Kopisten aufs Kerbholz zu setzen, der aber, wie der Zustand der persischen Teile der Handschrift zeigt, des Persischen vollkommen kundig war. — Das Werk selbst ist ein interessantes Dokument, welches die Art der litterarischen Thätigkeit der Juden Nordpersiens bekundet. Denn man kann wohl, obgleich kein direktes Moment darauf hinweist, unseren Kommentar mit dem Wörterbuche Moses Schirwânis und dem hundert Jahre älteren Wörterbuche Salomon b Samuels der gleichen Heimat zuweisen. Darauf deuten namentlich die türkischen Elemente seines Wortschatzes hin. Ob dem Verfasser eine vollständige persische Übersetzung des von ihm kommentierten biblischen Buches als Vorlage diente, wird zu untersuchen sein, wenn betreffende grössere Stücke der jüdisch-persischen Bibelübersetzung zugänglich sein werden. Für den Einfluss **Raschis** als Bibelkommentator und das Ansehen, das er schon frühe selbst in den entlegensten östlichen Teilen der jüdischen Diaspora genoss, bietet unser Kommentar ein bisher in seiner Art einzig dastehendes Beispiel.

---

1) Ausser den bisher, namentlich innerhalb der zum Schlusse mitgeteilten Texte berichtigten Fehlern unserer Handschrift seien hier noch einzelne angemerkt: I, 1, 21 יה זבח מועדא, l. יה דבח מ׳ (aus dem Targum); 14, 34 ד״א סכין, l. דאסכין; 19, 25 בְּרַשָׁן (so punktiert), l. ברשן (aus Raschi zu ערום); II, 5, 6 שמתקבצים, l. שמתקנים.

Bemerkungen zu Herrn Steinschneiders Abhandlung: „Die arabischen Übersetzungen aus dem Griechischen“.

Zweiter Abschnitt: Mathematik.

(S. 161 ff. u. 337 ff.)

Von

Dr. Heinrich Suter.

Dem Verfasser dieser Bemerkungen ist die Ehre zu Teil geworden, von Herrn Steinschneider in seiner Abhandlung „Die arabischen Übersetzungen aus dem Griechischen“ oft citiert zu werden. Meine Übersetzung des Kapitels über die Mathematiker aus dem Fihrist des Ibn en-Nadîm ist an einigen Stellen beanstandet worden und zwar, was ich ohne weiteres zugebe, teilweise mit Recht. Dagegen kann ich nicht umhin, mich gegen einige Aussetzungen und Auffassungen des Herrn St., die mir unrichtig scheinen, zu wenden und zugleich noch einige Ergänzungen und Berichtigungen zu den Biographien einzelner Autoren beizufügen.

1) In meiner Übersetzung des mathematischen Kapitels des Fihrist (im VI. Hefte der Abhandlungen zur Geschichte d. Math., Leipzig, B. G. Teubner 1892) drückte ich mein Erstaunen darüber aus, dass Herr St. in seiner Abhandlung „Euklid bei den Arabern“ (Zeitschrift für Math. u. Phys. 31. Jahrg. S. 81—110) die im Artikel „Euklides“ im Fihrist genannte Schrift dieses Mathematikers, betitelt „die Porismen“ (*el-fawâ'id*) ganz unberücksichtigt gelassen habe. Herr St. entschuldigt sich nun S. 164 damit, dass er nur solche Schriften besprechen wollte, deren Übersetzung ins Arabische „wenigstens wahrscheinlich“ sei. Warum hat er dann sub Nr. 10 in der genannten Abhandlung (Euklid bei den Arabern) noch eine dem Euklides zugeschriebene Schrift aus Ḥâǵî Chalfa über die Traumdeutekunst erwähnt, von der weder der Fihrist noch irgend eine andere arabische Quelle etwas weiss? Ein Werk, das in der Geschichte der Mathematik eine so bedeutende Rolle spielt wie die Porismen, darf in einer Arbeit, betitelt „Euklid bei den Arabern“, nicht übergangen werden.

2) S. 166 sagt Herr St., den Kommentar Neirîzîs zu den Anfängen (*muṣadirât*, d. h. Definitionen etc.) besitze die Berliner

k. Bibliothek, bei Ahlwardt V. 314, n. 5927. Hierzu ist zu bemerken: Erstens heisst *muṣâdarât* (nicht *muṣadirât*) weder „Anfänge“ noch „Definitionen“, sondern ist wörtlich zu übersetzen mit „Postulata“ (vgl. u. a. auch Codex Leidensis 399, 1, ed. Besthorn u. Heiberg, Part. I, Fasc. I). Zweitens handelt das Berliner Ms. nach Ahlwardts Beschreibung nicht über sämtliche *muṣâdarât*, was kaum möglich wäre, da es bloss fol. 51—52ᵃ umfasst, sondern nur *fî bajân el-muṣâdara el-maschhûra*, d. h. über das berühmte Postulat, d. i. das Postulat V, oder später 11. Axiom genannt, über zwei Parallele von einer dritten Geraden geschnitten, über welches im Altertum, Mittelalter und in der Neuzeit viel geschrieben worden ist.

3) S. 167. Zu Djajjani (!)[1]) Kadhi abu Abd Allah Muhammed b. Muads ist zu bemerken, dass dieser Autor sehr wahrscheinlich identisch ist mit Muḥ. b. Jûsuf b. Aḥmed b. Mu'âḏ el-Guhanni (nicht Ǵajjâni) aus Cordova, geb. 379 d. H., über welchen ich einen Artikel in einer bald erscheinenden Arbeit über arabische Mathematiker und Astronomen bringen werde.

4) S. 168. Was den Kommentar des Ḥasan b. 'Obeidallâh zu den Schwierigkeiten des Euklidischen Buches über das Verhältnis anbetrifft, so mag Hammers und Herrn Steinschneiders Vermutung zutreffen, dass es sich hier um z w e i Werke handle, um eines über die schwierigen Partien des Euklides und um ein solches über das Verhältnis (nicht „über Proportionen“, denn „*nisbe*“ heisst bei arabischen Mathematikern nie „Proportion“; „*tanâsub*“ heisst Proportionalität, Ähnlichkeit; *maḳâdir mutanâsibe* sind proportionale Grössen). Meine Vermutung, es sollte vielleicht statt „*nisbe*“ heissen „*ḳisme*“ und dann das Buch der Teilung (der Figuren) gemeint sein, ist denn doch so ungeheuerlich nicht, dass Herr St. hinzuzufügen brauchte: „und daraus sollte Schwieriges erklärt sein?“ Ich weiss nicht, ob Herr St. die Übersetzung dieses Buches von F. Woepke gelesen hat; ich glaube nicht, sonst hätte er wahrscheinlich diese Frage nicht hinzugefügt.

5) S. 169 versetzt Herr St. den Jaḥjâ b. abi'l-Schukr ins 10. Jahrhundert, S. 182 in die Zeit um 1244—54, S. 207 um 1265; die letzte Angabe dürfte die richtigste sein, da er nach Abûlfaraǵ ein Zeitgenosse von Naṣîr ed-Dîn eṭ-Ṭûsî war.

6) S. 178. „Die nachfolgenden Titel sind nichts als Missverständnisse. 10. Über Spirallinien (*khutût laulabijja*) von „Sumidas“ etc. Wenrich, Leclerc und Suter substituieren Archimedes; wir haben gesehen (§ 99 A. 2), dass Nikomedes zu lesen sei“.

Was steht nun § 99 A. 2? „Suter ist den Verstössen Casiris gegenüber viel zu schüchtern. Der von ihm herbeigebrachte „Simmiades“ ist Nikomedes im Kommentar des Eutocius, s. EbA.

---

1) Es wäre doch zu wünschen, dass Herr St. in der Transskription etwas sorgfältiger und konsequenter wäre.

(Euklid bei den Arabern) S. 104". An dieser Stelle entnimmt nun Herr St. aus Woepke (L'algèbre d'Omar Alkhayyâmî, p. XII) folgendes: „Nikomedes (سميدرس, bei Casiri سوميدس)". Nun steht aber bei Woepke nicht سميدرس, sondern دموميدرس (sic!); dies kann nun vielleicht das entstellte Nikomedes sein; da es aber Herr St. falsch gelesen hat, nämlich سميدرس, so muss jetzt notwendig das سوميدس bei Casiri „Nikomedes" sein (!?). — Ich halte wie früher daran fest, dass Archimedes zu lesen sei, denn — und das ist das Sachliche und Entscheidende — Archimedes hat ein Buch über die Spirallinien geschrieben, Nikomedes nicht. Denkt man sich übrigens vor dem Casiri'schen سوميدس ein ار, das durch das Abschreiben weggefallen sein mag, so hat man bald das von den Arabern auf verschiedene Arten geschriebene Archimedes.

7) S. 194 fasst Herr St. „Nimodar", wie es scheint, als eine astrologische Regel auf; ich habe in meiner Fihristübersetzung (S. 46 und 57) schon bemerkt, dass Nimûdâr (besser Numûdâr) das persische Wort für Horoskop ist (vgl. Vullers' Lexicon pers.-lat.)[1]) und als Buchtitel in persischen und arabischen astrologischen Werken nicht nur einmal vorkommt.

8) S. 197. Für *schakl el-ḳaṭṭâ'* dürfte nun einmal die unpassende und ungenaue Übersetzung „Figura sector" wegfallen, der richtige Ausdruck dafür ist Sekantenfigur oder noch besser Transversalenfigur; Sektor ist bekanntlich in der Mathematik ein Kreisausschnitt, mit dem diese Figur gar nichts zu thun hat.

9) S. 198 hätte Herr St. neben Carra de Vaux' Besprechung des Naṣîr ed-Dîn'schen Werkes über die Transversalenfigur, herausgegeben von Caratheodory, auch diejenige von P. Tannery im Bullet. des scienc. math. 1892 und die meinige in der Biblioth. mathem. 1893, S. 1—8 erwähnen dürfen.

10) S. 201. Ich übersetzte die folgenden Worte im Texte des Fihrist (S. 268): وقد قيل ان الحجاج بن مطر نقله ايضا mit: „Es wurde schon gesagt, dass auch el-Ḥaǵǵâǵ ben Maṭar dieses Werk (den Almagest des Ptolemäus) übersetzt hat", und verwies dabei auf eine vorangegangene Stelle des Fihrist (S. 244), wo Ibn en-Nadîm die Übersetzer aus verschiedenen Sprachen ins Arabische behandelt und wo es heisst: „el-Ḥaǵǵâǵ ben Maṭar kommentierte (Werke) für el-Mamûn und er ist es auch, der den Almagest und den Euklides übersetzt hat". Die Übersetzung der oben angeführten arabischen Stelle gefällt nun Herrn St. nicht, er übersetzt: „Man sagt, dass Ḥaǵǵâǵ ben Maṭar etc." und fügt unten in Anmerkung 3) hinzu: „Suter l. c.: ‚Es wurde schon gesagt' nach Anmerkung S. 244 des Fihrist bei den Übersetzern; allein in *ḳad* liegt nicht überall

---

1) Abgeleitet von dem persischen Verbum *numûden* = zeigen, sich zeigen, erscheinen.

‚schon‘ und eine eigentliche Angabe über diese Übersetzung, worauf hier eine Rückbeziehung passte, findet sich nicht“. (?) Den Schlusssatz verstehe ich nicht und ich überlasse den Herren Orientalisten zu entscheiden, welche Übersetzung der Wahrheit näher liege.

11) S. 213. Herr St. liest die Stelle im Fihrist S. 271: كتاب على مائية الكلام so: „*Kitâb ʻalâ miʼat el-kalâm*“, macht also aus dem ماثية des Textes willkürlich ein مائة = hundert und glaubt, es handle sich hier um eine Schrift über das Centiloquium des Ptolemäus, das aber arabisch stets durch الثمرة (= Fructus) wiedergegeben wird. Ich übersetzte „über das Wesen der Rede (Rhetorik)“ und vermutete hierin einen logischen Traktat, da Muḥammed ben Mûsâ ben Schâkir nach Ibn el-Ḳifṭî auch ein eifriger Logiker war. In der Anmerkung 1) sagt Herr St.: „Suter liest *mâïja* (so steht es auch im Text!) und übersetzt ‚Wesen der Rede‘; er meint wohl *mahija*“. Soviel ich weiss, bedeutet *mâʼijja* sowohl als *mâhijja* = Wesen, Qualität, Natur einer Sache.

12) S. 213. Abû Jûsuf Uklîdisî ist vielleicht identisch mit ʻAbderraḥmân ben Ismâʻîl ben Bedr, dem Euklides von Andalusien, der etwas vor dem Jahre 1000 aus Spanien nach dem Osten gereist und dort gestorben ist, und ein hervorragender Geometer und Logiker war; ich werde ihm in der oben genannten zu veröffentlichenden Abhandlung ebenfalls einen Artikel widmen.

13) S. 215 schreibt Herr St.: „der kein anderer, als der berühmte Maǵrîṭî (um 950?) ist“. Also das Datum ist für Herrn St. unsicher, während er doch schon in seiner 1862 erschienenen Arbeit „Zur pseudepigraphischen Literatur des Mittelalters“ S. 73 das richtige Todesjahr 398 (1007/8) angegeben hat.

14) S. 345. „Nadim führt unter dem Namen B[a]ts einen zweifelhaften Autor an, welchen Wenrich weggelassen hat“. — Dies ist unrichtig oder ungenau (was bei Herrn St. mit Rücksicht auf die Genauigkeit, die er von andern verlangt, nicht vorkommen sollte); von den vier Codices, die Flügel bei seiner Ausgabe des Fihrist benutzt hat, haben drei بلس, einer دمس (ohne diakritische Punkte), warum soll dies nur B[a]ts heissen können? Meine Konjektur, dass in jenen drei Codices das ل aus der Verlängerung des zweiten ب enstanden sein mag, und dass daher ببس (= Pappus) das richtige sein wird, erwähnt Herr St. gar nicht.

Herr St. sagt ferner, dass Ibn el-Ḳifṭî diesen Autor unter dem Namen B[a]ts oder (?) B[a]ns wiedergebe; Flügel sagt, Ibn el-Ḳifṭî habe بنس; wie kann da neben Bns auch Bts gelesen werden?

In der Anmerkung versetzt Herr St. den Pappus nach Cantor ans Ende des II. Jahrh.; soll heissen ans Ende des III. Jahrh.

Bei der Durchgehung des Index bin ich noch auf einige Autoren gestossen, über die ich folgende Ergänzungen und Berichtigungen hinzuzufügen habe.

S. 375. „'Alâ ed-Dîn Ḳaiṣar b. 'Abdelḳâsim el-Ḥanefî[1]), Ingenieur im Dienste der Ejjubiden von Ḥama (Zeitgenosse von Ṭûsî)". — Ibn Chall. (Übersetzung von Mac Guckin de Slane, III, 471 u. 473) giebt die genauen Angaben über seine Lebenszeit: Er wurde zu Asfûn in Oberägypten im Jahre 574 (1178/79) geboren und starb zu Damaskus im Redscheb 649 (1251); Naṣîr ed-Dîn starb 1274. Er heisst bei Ibn Chall. 'Alam ed-Dîn Ḳaiṣar b. Abî'l-Ḳâsim b. 'Abdelġanî b. Musâfir et-Ta'âsîf.

S. 397. „Naǵm ed-Dîn abû Zakarijâ Jaḥjâ b. Muḥammed, ibn el-Lobûdî, etc." Ibn abî Oṣeib. II, 185 giebt folgende Daten für seine Lebenszeit an: Er wurde geboren in Ḥaleb im Jahre 607 (1210/11) und starb nach 666 (1267/68). Es werden mehrere mathematische Werke von ihm angeführt; ich werde seine Biographie in der zu veröffentlichenden Arbeit über arabische Mathematiker und Astronomen bringen.

S. 400. „Mûsâ b. Jûnis ergänzt Apollonius Kegelschnitte, 104". Hier (§ 104) heisst er vollständig: „Kemâl ed-Dîn abû Ma'alî (?) Mûsâ b. Jûnis", wozu Herr St. bemerkt: „wahrscheinlich identisch mit dem Arzte und Mathematiker abû 'Imrân, welcher 1156—1242 in Mosul lebte". — Dies ist jedenfalls sicher, nicht nur wahrscheinlich: Kemâl ed-Dîn Mûsâ b. Jûnis b. Muh. b. Man'a, abu 'Imrân, war nicht sowohl als Arzt, sondern vielmehr als Rechtsgelehrter, Logiker und Mathematiker berühmt. Er war nach seinem Schüler Naṣîr ed-Dîn wohl der bedeutendste Mathematiker der Araber nach 1100. Vgl. auch Ibn Chall. Übers. III, 466 (Kair. Ausgabe II, 132): hier heisst er: Abû'l-Fatḥ, bei Ibn abî Oṣeib. abû 'Imrân.

S. 404. „Fachr ed-Dîn ibn el-Chaṭîb, gest. 1210/11". Ibn abî Oṣeib. hat II, 23 einen Artikel über diesen Autor und giebt sein Todesdatum auf den 1. Schawwâl des Jahres 606 an, das ist im März 1210.

S. 406. „Samḥ, ibn el-, abû 'Alî el-Ḥasan, c. Aristot. Physik 52, S. 53; Einleitung in die Geometrie 90". Der Index hält also den Kommentator der Aristotelischen Physik und den Verfasser der Einleitung in die Geometrie des Euklides für dieselbe Persönlichkeit, der Text kennt aber zwei Ibn el-Samḥ.: 1) § 52, S. 53 (Beiheft 12 zum Centralblatt f. Biblioth.) den Abû 'Alî el-Ḥasan ibn es-Samḥ, genannt der Logiker von Bagdad, gest. im Juli 1020, den Kommentator der Physik des Aristoteles, und 2) den Aṣbaǵ ibn es-Samḥ (§ 90, S. 169), den Verfasser der Einleitung zum Euklides. Hier (§ 90, S. 169) hätte nun doch Herr St. auf seine Abhandlung „Euklid bei den Arabern" (S. 96) verweisen dürfen,

---

1) Ich gebe die Citate nicht in der Form Herrn St.'s, sondern in der bei den deutschen Orientalisten jetzt gebräuchlichen Transskription, mit wenigen Ausnahmen; so schreibe ich *ch* und nicht *kh* oder *ḫ*, auch *sch* und nicht *š*.

so wäre vielleicht die Verschmelzung der beiden Autoren im Index unterblieben.

S. 406. „Sarachsî, abû'l-'Abbâs, Aḥmed b. Muḥammed b. eṭ-Ṭajjib etc.“ — In Bezug auf die Lebenszeit sah ich zufällig die Verweisung auf § 26 (Beiheft 12 zum Centralblatt f. Biblioth. S. 5) nach und fand dort im Text und in Anmerkung 14 vier unrichtige Angaben: 1) im Text Z. 1 v. o.: Sarachsî starb nicht 996, sondern 899; 2) in der Anmerkung: Sarachsî heisst nicht Ibrahîm, sondern Aḥmed, was der Index auch hat; 3) er wurde 896, nicht 993, gefangen genommen; 4) der Chalife el-Mu'taḍid (Herr St. hat Mu'atadhad!) bestieg 892 den Thron, nicht 832. — Es macht sich nicht gut, wenn man in derselben Anmerkung frägt: „Hat Leclerc die genauen Daten bei Oṣeib. nicht gekannt?“

S. 407. „Schîrâzî, abû'l-Ḥosein 'Abdelmelik b. Muḥammed, cpd. v. Apollonius, Kegelschnitte, Tr. I, II. 103“. — Im § 103 findet man keinen Schîrâzî, dagegen 104; aber er verfasste ein Kompendium der sieben Traktate und nicht bloss von Tr. I und II. Der Index hat unmittelbar nach dem vorhergehenden noch einen andern „Schîrâzî, Ḳoṭb ed-Dîn, cpd. von Ptolemäus Almagest 114“. Hier, § 114, heisst es einfach, „Schîrâzî (um 1200), nach einer Notiz im Ms. Bodl. (Uri 913) bei Nix zu Apollonius S. 5“. Dies ist also nicht Ḳoṭb ed-Dîn el-Schîrâzî, wie der Index sagt, sondern der vorhergehende abû'l-Ḥosein 'Abdelmelik; allerdings hat nach Nix Ḳoṭb ed-Dîn el-Schîrâzî eine persische Übersetzung des Auszuges aus dem Almagest von 'Abdelmelik gemacht. — In der Bibl. math. 1892, S. 53—62 (die arabischen Bearbeiter des Almagestes) weiss Herr St. von beiden Schîrâzî nichts.

Epaphroditos und Hyginus.

Von

Anton Baumstark.

Zur Erklärung der auf die klassische Litteratur bezüglichen Abschnitte im Kitāb al-Fihrist und im Ta'rīḫ al-Ya'qūbīs werden sich, so ungemein dieselbe durch die Arbeiten A. Müllers, Steinschneiders und Klamroths gefördert ist, mit der Zeit noch zahlreiche Nachträge geben lassen. Es sei mir gestattet hier zwei derartige Nachträge vorzulegen, die, so bescheiden sie sind, gleichwohl vielleicht nicht jeden Interesses entbehren. Der erste lehrt uns eine nicht unbedeutende Erscheinung der griechischen gelehrten Litteratur von einer neuen Seite kennen; der zweite zeigt die Syrer mit einer bestimmten Gattung der römischen Litteratur vertraut.

1. Fihrist I, 254: اثافروديطوس وما له من الكتب قرأته بخط يحيى بن عدى كتاب تفسير كلام ارسطاليس فى الهالة وقوس قزح نقله ثابت بن قرة. Qifṭī cod. Vindob. 69 (bei Flügel Fihrist II, 117) nicht ausschliesslich aus dem Fihrist: اثافروديطوس فيلسوف رومى ذكره يحيى بن عدى وذكر انه صنف كتابا فى الآثار العلويّة وهو كتاب تفسير كلام ارسطاطاليس فى مقالة قوس قزح نقله ثابت بن قرة. Flügel, A. Müller und Steinschneider haben mit dem اثافروديطوس nichts Richtiges anzufangen gewusst, und doch bedarf es nur einer Textesänderung, welche kaum eine solche zu nennen ist, um einen wenigstens dem klassischen Philologen wohl bekannten Namen herzustellen. Man lese ابافروديطوس und man erkennt *Ἐπαφρόδιτος*, den griechischen Grammatiker, der in Rom zur Zeit Neros und der Flavier lebte und, mit Flavios Josephos befreundet, diesen zur Ausarbeitung seiner *Ἰουδαϊκὴ ἀρχαιολογία* anspornte. Nach Suidas in Chaironeia geboren, gebildet in Alexandria, Freigelassener eines Modestus und ein ebenso reicher als eifriger Büchersammler, war er bisher hauptsächlich als Erklärer

der Homerischen[1]) und Hesiodischen[2]) Gedichte, des Pindaros[3]) und Kallimachos[4]) und als grammatischer Schriftsteller im strengeren Wortsinne[5]) bezeugt. Doch fehlte es auch nicht an Spuren, welche auf philosophische Neigungen sich deuten liessen. Epiketos war sein Freigelassener (Suidas s. Ἐπίκτητος). Sein Freund Josephos rühmt die Vielseitigkeit seines geistigen Lebens und ausdrücklich sein durch keine Wendung seines Schicksals gestörtes Streben nach der Tugend (Antiqu. I, 1), im Jargon der Zeit, wie jeder Leser auch nur der Horazischen sermones und epistulae weiss, ziemlich so viel als seine philosophische Lebensrichtung. Endlich nennt ihn Suidas in einem Atem mit Ptolemaios Chennos, in dem Christ, Geschichte der griechischen Litteratur² 400 und Littig, Andronikos von Rhodos, I. Programm des Kgl. Maximiliansgymnasiums, München 1890, 19. richtig den Verfasser des fragmentarisch durch den Fihrist, Ibn Abī Uṣaibi'a al-Mubaššir und Qifṭī erhaltenen كتاب اخبار ارسطاليس ووفاته ومراتب كتبه (Cf. Fihrist I, 255) erkannt haben. An Aristoteles schloss sich dann auch die von Ṯābit ibn Qurrah übersetzte Schrift des Epaphroditos an. Der Titel des griechischen Originales war wohl *περὶ ἅλω καὶ ἴριδος κατ' Ἀριστοτέλην*. Die Grundlage der Arbeit muss in erster Reihe die Partie *Μετεωρολογικά* III, 2—5 (pg. 371 b—377 a) gebildet haben. Daneben werden *Ἀναλυτικὰ ὕστερα* II, 15 (pg. 98 a) und Stellen verlorener Aristotelischer Sammelwerke (*ἀπορήματα, θέσεις, προβλήματα, ὑπομνήματα*) herangezogen worden sein. Die Bezeichnung تفسير beruht jedenfalls auf einer Ungenauigkeit des Ausdruckes bei Yaḥyā ibn 'Adī — in dessen Bibliothekskatalog (فهرست كتبه), wie ich an anderer Stelle nachzuweisen hoffe —. Vollends die Aristotelische مقالة قوس قزح des Qifṭī ist nur unvorsichtig aus dem Worte تفسير herausgedeutet, da eine derartige Specialschrift nicht nur von Aristoteles nicht verfasst wurde, sondern auch von keinem Orientalen unter seinem Namen citiert wird. Der Titel *περὶ μετεώρων*, auf den Qifṭī führen könnte, würde für den durch die Auktorität des grundgelehrten Yaḥyā wohl gesicherten Inhalt der Schrift des Epaphroditos zu umfassend sein.

---

1) Steph. Byz. s. *Ἄωρος, Κεφαλληνία, Λαπίθη*. Etym. mg. s. *Ἀτρείδης, Γάργαρος*. Eustath. in Iliad. pg. 886. 1172. Vgl. Niese, Rheinisches Museum für Philologie XXXII, 276. Schimberg, Analecta Alexandrea. Greifswald 1878. 14—18.

2) Etym. Angelic. s. *Ἀλκαία, Ἀπότροπος*.

3) Eudoc. pg. 168.

4) Schol. Aesch. Eumen. 2. Steph. Byz. s. *Δωδώνη*. Vgl. Wilamowitz, Euripides Herakles I, 186.

5) *Λέξεις* Schol. Aristoph. Equit. 1158. Vesp. 352. Eine Schrift *περὶ στοιχείων* Schol. Theocr. I, 115. Vgl. Luenzer, Epaphroditi grammatici quae supersunt. Bonn 1866.

2. Al-Ya'qūbī I, 234 f.: (sc. ومنهم (من حكماء اليونانيين اوجانس صاحب الهندسة والقسمة وانواع الفلسفة وكان يقال له ديوجانس الكلب, worauf eine Anekdote über Diogenes von Sinope folgt. Klamroth hat nur an den انواع الفلسفة etwas „sprachlich zweifelhaftes oder sachlich verdächtiges" gefunden. Aber noch bedenklicher ist doch, dass der Kyniker Diogenes als Geometer bezeichnet werden soll, bedenklich auch die Schreibung اوجنس, die doch nicht so leicht durch Verderbnis aus ديوجانس zu erklären ist. Offenbar sind zwei Personen, ein Geometer اوجانس und der Philosoph ديوجانس konfundiert. Wer aber ist اوجانس? Die Worte الهندسة والقسمة, die auch I, 106 in der zweituntersten Zeile, wo jetzt الحساب والقسمة gelesen wird, ursprünglich standen [1]), können nur als sich ergänzende Begriffe die wissenschaftliche Geometrie der Mathematiker und die praktische Geodäsie der Agrimensoren bezeichnen. Andererseits muss انواع الفلسفة, wenn es sich um einen Geometer handelt, falsch sein. Wahrscheinlich ist es durch Interpolation aus einem nicht mehr verstandenen einfachen الانواع entstanden. Der صاحب الانواع ist aber der Verfasser eines كتاب الانواع. So nennt, um aus einer Fülle ähnlicher Beispiele einige wenigstens herauszuheben, al-Qazwīnī ständig den s. g. Qostūs des كتاب الفلاحة الرومية d. h., wie ich in meinen Lucubrationes Syro-Graecae 374—380 nachgewiesen habe, den Sergios von Rīš'ain in der Übersetzung des Qostā ibn Lūqā صاحب الفلاحة, Ibn Sīnā Kitāb al-išārāt wal-tanbīhāt ed. Forget I 21 den Porphyrios صاحب ايساغوجى, Ibn Challikān ed. Būlaq I 76 den Abū l-Ṭāhir

---

1) Für ومنهم من تكلم فى الحساب والقسمة ومنهم من قال فى الهندسة والفلاحة ist nämlich zu schreiben ومنهم من تكلّم فى الهندسة والقسمة ومنهم من قال فى الفلاحة. Es ist الحساب aus den kurz vorhergehenden Worten من تكلم فى الحساب والاعداد fälschlich wiederholt und so الهندسة in das nächste Satzglied verschoben worden. Verfehlt war der Gedanke Klamroths vielmehr والفلاحة, als durch Verwechselung von *γεωμετρία* und *γεωργία* entstandene Doublette zu الهندسة zu streichen. Denn was sollte neben diesem und الحساب والاعداد ein الحساب والقسمة als dritte Gattung der Mathematik!

Isma'īl al-Saraquṣṭī صاحب العنوان und Hadji Chalfa ed. Būlaq I 11 den Ibn Sīnā صاحب الشفاء. Also ein geometrischer oder gromatischer Schriftsteller „über Arten!“ Das ist der lateinische Gromatiker Hyginus, von dessen umfassender Schrift in drei Teilen, der erste verloren, der zweite und dritte aber erhalten ist[1], letzterer unter dem Titel de generibus controversiarum. Das Buch de generibus controversiarum, ein Abriss der Rechtsfälle, in welchen die Feldmessung forensische Bedeutung gewinnen konnte, war dem Verfasser der syrischen Gelehrtengeschichte, aus der al-Ya'qūbī durch Vermittelung einer arabischen Bearbeitung schöpfte, kurzer Hand ܟܬܒܐ ܕܙܢܝܐ, liber generum. Der abgekürzte Titel weist auf ziemliche Verbreitung der als Hilfsbuch für praktische Bedürfnisse wertvollen Schrift hin. Was die etwas seltsame Transskription des Namens anlangt, so verweise ich für ū als Äquivalent von υ auf das allbekannte بوثاغورس Πυθαγόρας, ausserdem etwa noch auf سوريانوس (Fihrist I, 251. 255), اوطولوقس Αὐτόλυκος (ebenda 268), ارخوطس Ἀρχύτας (Ibn Abī Uṣaibi'a I, 24, 67), اوثوذيموس Εὐθύδημος (ebenda 53, 101), اورومادن Εὐρυμέδων (ebenda I, 54 und al-Mubaššir bei Lippert Studien auf dem Gebiete der griechisch-arabischen Übersetzungslitteratur I, 7) und بوثيمون (Ibn Abī Uṣaibi'a a. a. O.) beziehungsweise syrisches ܦܘܠܡܘܢ (Ps.-Ammonios in cod. Berol. Sachau 226 fol. 13 r) sowie auf ܦܘܪܦܘܪܝܘܣ Πορφύριος für die Wiedergabe des i-Lautes, derselbe sei η oder ι durch ā auf ثااطاطس Θεαίτητος (Fihrist I, 246), الاجانيطي Αἰγινήτης (ebenda 293), قيناساون κινήσεων (Qifṭī bei A. Müller in Morgenländische Forschungen. Festschrift .... Fleischer .... gewidmet. 8) sowie auf äthiopisches ዲዮናስዮስ Διονύσιος. — Aber woher kam den Syrern die Bekanntschaft mit einem auf der Grenze zwischen Gromatik und Jurisprudenz stehenden lateinischen Litteraturdenkmal? Ich glaube, man wird nicht fehlgehen, wenn man an die juristische Hochschule von Berytos denkt, deren Bedeutung gerade für die Syrer die von Spanuth publicierte[2] ܠܥܠܬܐ ܕܐܡܪ̈ܐ ܕܐܝܬܘܗܝ ܣܘܝܪܐ ܕܥܒܕ ܙܟܪܝܐ ܣܟܘܠܣܛܝܩܐ ܕܐܝܠܝܩܘܣ des Zacharias Rhetor wenigstens einigermassen ahnen lässt.

1) Lachmann-Rudorffs Schriften der römischen Feldmesser I, 108 ff. Vgl. Teuffel-Schwabe, Geschichte der Römischen Litteratur⁵ 864.

2) Zacharias Rhetor: Das Leben des Severus von Antiochien in syrischer Übersetzung. Wissenschaftliche Beilage zum Programm des Kgl. Gymnasiums zu Kiel 1893.

Beiträge zur Geschichte Ägyptens aus jüdischen Quellen.

Von

David Kaufmann.

I.

Al-Mu'izz und al-'Azîz.

Die Familienchronik des Achimaaz aus Oria, die Neubauer in der Kathedralbibliothek von Toledo aufgefunden und im zweiten Bande der Mediaeval Jewish Chronicles (Oxford 1895) p. 111 bis 132 abgedruckt hat, enthält nicht nur für die Geschichte Süditaliens, sondern auch für die der ersten zwei fatimidischen Chalifen Ägyptens neues und beachtenswertes Material. In der Gestalt Paltiels, eines Sprossen der sagenumwobenen Familie des Schreibers jener Chronik, lernen wir eine Persönlichkeit kennen, die al-Mu'izz wie seinem Sohne al-'Azîz beratend und lenkend zur Seite gestanden haben muss, ohne dass die Überlieferung der bisher bekannten arabischen Historiker von diesem jüdischen Astrologen und Staatsmanne uns Kunde gegeben hätte. An einem geschichtlichen Kern der von Achimaaz berichteten Begebenheiten lässt sich trotz des sagenhaften Gewandes, in dem sie auftreten, nicht zweifeln. Mag auch vieles durch die Entfernung der Zeiten und Länder zu dem späten Enkel entstellt und verworren gelangt sein, der Kern der geschichtlichen Persönlichkeit und Bedeutung Paltiels ist selbst aus dem Nebel der immer mehr verdunkelten und verflüchtigten Familientradition deutlich herauszuerkennen. Vielleicht werden noch verborgene Nachrichten, die aus der arabischen Litteratur zu Tage kommen, die schwachen Spuren beleben helfen, die sich bisher allein in der Chronik des Achimaaz von dem Andenken dieser denkwürdigen Erscheinung erhalten haben.

Um nun den vollen Thatbestand dieser spärlichen Überlieferung überblicken lassen und so zur Aufsuchung weiterer Spuren und zu einer strengen Scheidung des Geschichtlichen vom Sagenhaften anzuregen, mag hier eine Übersetzung aller auf das Verhältnis Paltiels zu den zwei ersten fatimidischen Chalifen Ägyptens bei Achimaaz vorhandenen Äusserungen eine Stelle finden.

P. 125, Z. 18: Chasadja b. Chananel hatte einen Sohn namens Paltiel, dieser einen namens Chananel und eine Tochter namens Cassia. Diese war sehr gottesfürchtig und gebar einen Sohn namens Paltiel, der in den Sternen zu lesen verstand.

Es war in jenen Tagen, dass die Araber mit ihren Heerscharen auszogen und unter der Führung[1]) des al-Mu'izz[2]) Italien durchstreiften und das Land Calabrien verwüsteten. Sie gelangten[3]) nach Oria an der Grenze Apuliens, belagerten es und vernichteten alle seine [Ausfalls]truppen. Die Stadt geriet in Bedrängnis, da ihre Bewohner nicht länger Widerstand zu leisten vermochten. Die Stadt ward denn auch eingenommen, das Schwert drang ans Leben, die meisten wurden niedergehauen, die übrigen in die Gefangenschaft geschleppt. Der Kaït fragte nach[4]) der Familie R. Schefatjas, sandte zu ihr und hiess sie vor sich bringen, aber Gott liess sie Erbarmen in seinen Augen finden und lenkte dessen Gnade auf seinen Diener Paltiel, so dass er ihn zu einer Art Wesir ernannte[5]), in sein Zelt brachte und mit sich führte, damit er bei ihm bleibe und in seinen Diensten stehe.

Eines Nachts gingen der Kaït und R. Paltiel hinaus, um die Sterne zu beobachten. Während sie sich der Beobachtung hingaben, da geschah es, dass der Stern des Kaït drei Sterne, und zwar nicht auf einmal, sondern alle drei nach einander, verschlang. Auf die Frage des al-Mu'izz: Welche Bedeutung erkennst du darin? erwiderte er: Vor allem sage du an. Da antwortete der Kaït: Die Sterne sind drei Städte, Tarento, Otranto und Bari, die ich in der Folge erwerben werde. Nicht so, mein Herr, hob da Paltiel an, ich habe hier eine gar bedeutungsvolle Sache gesehen; der eine Stern [bedeutet]: Du wirst über Sicilien regieren, der zweite: über Afrikija, der dritte: über Babylonia[6]). Sogleich um-

---

1) קיים עליהם wörtlich: war Kaïdh über sie. Vgl. zum Namen Kait Kåid Sali, den Belagerer Bari's im Jahre 1002, s. dazu v. Heinemann, Geschichte der Normannen I, 28.

2) Die Schreibung אלמעוז ist eine absichtliche Angleichung an Daniel 11, 7: במעוז מלך הצפון.

3) Z. 32: ובא l. ובאו.

4) In שאל ממשפחת Z. 24 liegt ein Arabismus = سأل عن.

5) Vgl. Kaufmann, Monatsschrift 40, 530 n. 1 [= Die Chronik des Achimaaz von Oria (Frankfurt a. M. 1896) p. 26 n. 3].

6) P. 126, Z. 2: בבולוניאה. Dass hier nur von Ägypten, nicht von Bologna die Rede sein kann, habe ich als vaticinium ex eventu a. a. O. 530 n. 3 [= p. 27 n. 2] wohl erkannt. Die Einsicht aber, dass auch in dem vorliegenden Texte kein Fehler sich verbirgt, sondern einfach [ב]בבולוניאה zu lesen ist und der im Altertum und Mittelalter für das spätere Kaïro gebräuchliche Name Babylonia hier Ägypten bezeichnet, verdanke ich der Mitteilung Prof. D. H. Müllers und J. Goldzihers, der mir für die Gleichung

armte ihn der Kaït, küsste ihn aufs Haupt, zog sich den Ring ab und übergab ihn ihm und schwur einen Eid darauf: Wenn es nach deinen Worten geschehen wird, deine Vorhersagungen sich bewahrheiten werden, dann sollst du meinem Hause vorstehen und Herrscher in meinem ganzen Königtum und meinem ganzen Reiche sein.

Noch waren nicht sieben Tage verstrichen, als die Botschaft ihn erreichte, welche die in Sicilien wohnenden Fürsten an ihn gelangen liessen: Wisse, dass der Emir[1] gestorben ist, du aber komme in möglichster Eile herbei und übernimm Herrschaft und Reich. Darauf sammelte er seine Truppen, bestieg mit seinen Feldherrn die Schiffe, zog hinüber und trat die Regierung bei ihnen an. Damals fasste er Vertrauen und begann an R. Paltiels Worte zu glauben, wich weder nach links noch nach rechts von seinem Rate ab, setzte ihn über sein Haus, sein Reich und seine ganze Herrschaft, er aber ward sein Diener und

Darauf zog er nach Afrikija und liess seinen Bruder in Sicilien als Regenten zurück. R. Paltiel zog mit ihm und gelangte dort zu Macht und Ansehen, sein Ruf stieg immer höher, er ward Wesir des Königs und sein Ruhm verbreitete sich in alle Provinzen.

P. 128, Z. 4: Da starb der König von Ägypten und die Ältesten Ägyptens sandten im Auftrage der Fürsten und Adeligen und der in den Städten und Dörfern wohnenden Bevölkerung durch vertrauenswürdige Boten, weise und erfahrene Abgesandte Briefe: al-Mu'izz, König der Sicilier[2], wir haben von deinen Siegesthaten und der Gewalt der Kriege vernommen, die du in deiner Weisheit geführt hast, und dass du an Klugheit die alten Könige übertriffst, die im Reiche der Ägypter[3] die angesehensten gewesen. Mache

---

Babylonia-Kaïro auch die folgenden Stellen nachgewiesen hat: „Jâkût I, 450 s. v. وهو اسم عامّ لديار مصر بلغة القدماء وقيل هو اسم لموضع : بابليون الفسطاط خاصّة. Vgl. Hase in seiner Notiz über Manuel Palaeologus' Entretien avec un professeur mahométan (Notices et Extraits VIII, 2, 322) und Quatremère, Mémoires géographiques et historiques sur l'Égypte (Paris 1811) I, 48, wo noch folgende Belege für diese Bedeutung von Babylon citiert werden: Strabo XVII, p. 807 (ed. anno 1620), Notitia dignitatum ed. Labbe p. 29, Antonii Itinerarium ed. Wesseling p. 169, Raffin, Vitae patrum p. 476". Über eine andere Bedeutung der Schreibung בבלוניא s. H. Gross, Gallia Judaica p. 118.

1) P. 126, Z. 6: רע שנות האמירות.

2) P. 128, Z. 5: מלך התימנים. Nur vermutungsweise übersetze ich תימנים durch Sicilier. Sicilien kann als Südland und Teil des christlichen Italiens diesen Namen führen. Über אדום=תימן nach Gen. 36, 42 s. Zunz, Synagogale Poesie p. 438, 441.

3) Ib. Z. 7: במלכות סוונים nach Ez. 29, 10 des Reimes wegen zur Bezeichnung für Ägypten verwertet.

dich auf, komme zu uns, sei unser König, nach dem Beschlusse unserer Fürsten und aller Grossen unseres Landes. Wir werden deine Knechte, du unser König sein.

Auf diesen Gedanken eingehend, liess er R. Paltiel zu sich kommen. Sie berieten nun zusammen, was zu thun sei, da der Weg weit war und durch Wüste und ödes Land führte und auf dem ganzen Wege weder Wasser noch Nahrung, kein Zelt und kein Haus zum Übernachten vorhanden war. R. Paltiel zog voran, legte Lager an, richtete Märkte und Einkehrhäuser ein, die er mit Kaufleuten bevölkerte, und sorgte für Vorrat an Brot, Wasser, Fischen, Fleisch, Gartengemüsen und allem, was für Truppen, die aus [fernen] Ländern gezogen kommen, ein Bedürfnis ist. Dann kam der König mit seinen Fürsten und Grossen gezogen und schlug drei Meilen von Ägypten[1]) Lager und Zelte auf. Eilends zogen die Adeligen Ägyptens, voll Jubel die Fürsten und Spitzen des Landes, frohlockend Reiche und Mächtige mit allem niederen Volke heran, traten vor den König hin, um sich zweimal vor ihm zur Erde zu verneigen. Er aber beschwor sie nach den Gesetzen ihrer Religion und ersah sich die Söhne der Fürsten des Volkes zum Unterpfande. Dann hielt R. Paltiel mit einem Teil der Truppen in Kaïro seinen Einzug, legte Mauern und Türme an, sorgte für Bewachung des Landes, der königlichen Residenz und der Paläste und bestellte Garden, die Tag und Nacht die Hauptstadt[2]) wie die Grenzen bewachen mussten. Erst dann hielt der König mit seinem ganzen Heere den Einzug. Die Fürsten versammelten sich und die ganze Bevölkerung kam zu ihm und alle leisteten ihm zum zweitenmale den Eid. Darauf bezog er seinen Hof und liess sich in seiner Residenz auf dem prächtigen und glänzenden Throne seines Reiches nieder, das Scepter ward ihm in die Hand gelegt und die Krone des Reiches aufs Haupt gesetzt, durch die er im Reiche des Südens nach seinem Willen regieren konnte.

P. 129, Z. 1: Die nähere Ausführung über [Paltiels] Würden, wie ihn der König über alle seine Schätze einsetzte und ihm die Waltung über das Reich Ägypten und das Reich der Syrer bis Mesopotamien und über das Land Israel bis Jerusalem verlieh, wie auch über seine Herrschaft, seine Macht und seinen Reichtum, wodurch der König ihn erhob und auszeichnete, ist eingetragen in die Geschichtsbücher des ägyptischen Reiches[3]).

Al-Mu'izz aber erkrankte an der Krankheit, in der er auch den Tod fand, setzte seinen Sohn zum König ein und übergab ihn

---

1) מצרים kann auch Kaïro bedeuten, die damals eben erbaute Residenz des al-Muizz.

2) P. 128, Z. 17: וכל גבולות (Num. 24, 17) רום פאתי.

3) P. 129, Z. 3: על ספר דברי הימים למלכות נף ועננמים. נף wird bereits Ez. 30, 13 u. 16 synonym für Ägypten gebraucht. ועננמים wird des Reimes auf ירושלים wegen nach 1 Chr. 1, 11 herangezogen.

seinem Lieblinge R. Paltiel, damit dieser ihm als Berater, Helfer und Bewacher diene, auf dass er die Herrschaft mit Kraft und Stärke führe. Der König starb und ward bestattet bei seinen Vätern, sein Sohn aber regierte an seiner Stelle und alle seine Tage in Ruhe und Sicherheit, in Frieden und Stille.

Als er den Thron seiner Regierung einnahm, da begannen die Würdenträger Ägyptens wider Paltiel Ohrenbläsereien zuzutragen, ihre Zunge an ihm zu wetzen und ihn täglich neu im geheimen zu verleumden, aber der König erzürnte nur darob, verwies es ihnen fortwährend und sagte alles, was sie vorbrachten, dem Nagid[1]) R. Paltiel zurück. Nachdem beide sich beraten hatten, wie dem zu begegnen wäre, begab sich Paltiel mit seiner Frau, den Hausgenossen, Freunden, Dienern und der ganzen Familie auf sein Landgut, nach dem Lustgarten, der ihm vom Könige als Geschenk verliehen worden war.

Als nun der König fortwährend[2]) fragte, wohin der Treffliche, sein aller Geheimnisse kundiger R. Paltiel sich begeben habe, da sagten ihm die am Hofe Dienst thuenden Beamten, er sei, um sich zu vergnügen, mit seinen Freunden und Hausgenossen zur Zerstreuung nach dem Lustgarten gezogen, den der König ihm geschenkt habe. Da liess der König seine Minister, seine Fürsten und Obersten rufen und sprach zu ihnen: Ich und ihr wollen uns aufmachen und den greisen Philosophen[3]), meinen Diener R. Paltiel, den lieben Trefflichen, der mir so theuer ist, begrüssen gehen. Der König bestieg seinen Wagen und nahm alle seine Fürsten und Würdenträger mit sich. Der König hatte es so weise eingerichtet und die ganze Sache so klug eingeleitet — war doch der Auszug R. Paltiels schlau berechnet, auf Befehl des Königs erfolgt —, um bei diesem Anlasse ihm Angesichts allen Volkes und der Grossen der Nation ganz besondere Liebe zu bezeigen, auf dass seine Widersacher beschämt würden und ihr Angesicht in Schmach und Schande sich hülle[4]). Als der König herankam und der Wohnung R. Paltiels sich näherte, befahl er, dass niemand hingehe, um es ihm anzuzeigen, bis der König bei der Wohnung angelangt sein würde. Der König stieg vom Wagen ab, umarmte R. Paltiel, als dieser vor ihm erschien, mit reicher Liebe, liebkoste und küsste ihn und

---

1) P. 129, Z. 9: ולר׳ פלטיאל הנגיד. Das Wort הנגיד, das hier musivisch dem Reime auf מגיד zu Liebe gebraucht sein kann, bezeichnet in Ägypten die höchste Würde unter den Juden, die Paltiel möglicherweise von al-Mu'izz erhalten hat; vgl. Kaufmann a. a. O. 535 n. 1 [= p. 31 n. 3].

2) P. 129, Z. 13: והמלך שאל בתמורות. Statt des sinnlosen, noch dazu durch den darauffolgenden Reim: איש תמורות ausgeschlossenen בתמורות vermute ich jetzt: בתמידות.

3) In musivischer Entlehnung eines Ausdruckes aus Derech Erez V, s. Kaufmann a. a. O. 537 n. 1 [= p. 34 n. 1].

4) Die Diorthose dieser Stelle s. a. a. O. 551 [= p. 48].

hielt seine Hände fest. Dann gingen sie zusammen und blieben beide allein, das Gefolge aber blieb stehen. Dann kamen die Spielleute und die Pauker mit Harfen und Pauken und diese musicierten auf allerlei Instrumenten vor ihnen von Vormittag bis Nachmittag gegen die Abendwende, wenn der Schatten nach rückwärts weicht. Dann erst bestieg der König seinen Wagen und fuhr wiederum nach Kaïro zurück. Die Widersacher aber erblichen, die Feinde und Gegner standen beschämt und verstummten von selbigem Tage an, ohne je wieder gegen ihn Böses zu reden[1]). Gelobt sei der, der seine Liebe bewährt, der seiner Knechte Leben erlöst und rettet, gelobt sei er und gelobt sein Name, gelobt sei die Herrlichkeit Gottes von ihrer Stätte her! Eines Nachts trat R. Paltiel mit dem Könige hinaus und siehe da, als sie emporblickten, da hatten drei mächtige Sterne zusammengestanden und im selben Augenblicke ihr Licht eingezogen. Da sagte R. Paltiel: die drei erloschenen Sterne sind drei Könige, die in diesem Jahre sterben und kurz nach einander dahingehn. Der eine König ist der Byzantiner Johannes[2]), der zweite der König von Bagdad im Norden. Da fiel ihm heftig der König mit der Bemerkung in die Rede: der dritte bist du mein König aus Weisenland[3]). Er aber erwiderte dem König: Nicht doch mein Herr, bin ich doch ein Jude. Der dritte König ist der von Spanien. Der König aber gab ihm zur Antwort: Du bist thatsächlich der dritte, so wie ich es eben behaupte.

Im selben Jahre starb denn auch R. Paltiel, der Beschützer aller jüdischen Gemeinden, die in Ägypten und im Lande Israel, in Palermo, in Afrika und im ganzen muhammedanischen Reiche wohnen, denn er herrschte über das [einstige] Reich der Hebräer, der Syrer, der Ägypter, Ismaels und Israels. Möge seine Seele eingebunden sein im Bunde des Lebens, im Eden verwahrt, im Garten Gottes aufgehoben und bei den Ahnen eingereiht!"

Die Erzählung von den drei Sternen, die bei Achimaaz den Bericht vom Tode Paltiels einleitet, erscheint auf den ersten Blick wie eine Doublette der Anekdote von der Erhebung unseres Astrologen durch al-Mu'izz. Herr Prof. de Goeje hat mir unter Hinweis auf Ibn al-Aṯîr VIII, 489 die Vermutung ausgesprochen, dass diese Begebenheit wohl auch noch unter al-Mu'izz stattgefunden haben dürfte. Thatsächlich erfolgt sie für des al-'Azîz Regierung etwas zu früh, da dann Paltiel kaum ein Jahr in seinen Diensten gestanden haben könnte. Al-Mu'izz war am 25. Dezember 975 verstorben. Am 10. Januar des darauffolgenden Jahres ward bereits Johannes I., der Kaiser des byzantinischen Reiches, durch Gift aus dem Wege geräumt, Hakam, der Chalif von Spanien, starb im

1) Über die Konstruktion s. a. a. O. 545 [= p. 42].

2) P. 130, Z. 1: חמר היוני. Statt des sinnlosen חמר habe ich a. a. O. 538 n. 1 [= p. 34 n. 3] חורני = Johannes vermutet.

3) Vgl. ib. 537 n. 2 [= p. 34 n. 1].

gleichen Jahre und im September desselben Jahres auch der Sultan von Bagdad Rokn ed-Daulah[1]).

So sehr aber auch diese Erwägung ins Gewicht fällt und so schön die beiden Erzählungen Anfang und Ende, Erhebung und Untergang Paltiels unter Einem Herrscher kontrastieren zu lassen scheinen, so steht doch eine Schwierigkeit der Ansetzung der Begebenheit unter al-Mu'izz scheinbar entscheidend im Wege, der Tod dieses Chalifen selber, von dem in der Erzählung keine Rede ist.

Gleichwohl deutet ein Umstand darauf hin, dass Achimaaz die ihm überlieferte Anekdote missverstanden und irrtümlich statt des Vaters al-Mu'izz den Sohn al-'Azîz darin eingeführt habe. So wie die Erzählung uns vorliegt, ist der Eifer unverständlich, mit dem der Chalif seinem Astrologen ins Wort fällt und den Fall des dritten Sterns auf dessen eigenen Tod deuten möchte. Er bangt eben davor, dass ihm sein eigener Tod verkündet werden möchte, er möchte dem Geschick in den Arm fallen, das unheildrohende Wort gar nicht aussprechen lassen und das Orakel auf seinen greisen Astrologen, dessen Zeit schon gekommen war, ablenken. Aber Paltiel, der als Jude nicht unter die Könige gehören kann, weiss die Deutung seines königlichen Schicksalskünders abzulehnen, er hat einen andern bereit, den Chalifen von Spanien, al-Hakam II. Es sollten jedoch der König und sein Astrolog, die Ahnung und die Deutung des Chalifen Recht behalten. Die Sterne logen nicht; Johannes I., Rokn ed-Daulah, al-Hakam II., al-Mu'izz und R. Paltiel verschlang ein einziges Jahr.

II.

Al-Hâkim.

Es war bereits bekannt, dass al-Hâkim nicht zu allen Zeiten für Juden und Christen der Schrecken war, als der er in der Geschichte Ägyptens berüchtigt ist. Dass es aber eine Epoche in seiner Regierung gegeben hat, in der die Juden seines Reiches wie zu einem Retter und Erlöser zu ihm emporgeblickt haben, das erfahren wir zum erstenmale aus dem Fragmente einer mit Vokalen und Accenten versehenen hebräischen Geschichtsrolle, die Neubauer (Jewish Quarterly Review IX, 25) ans Licht gezogen hat. So sehr muss el-Hâkim die Hoffnungen seiner Unterthanen auf ein wahrhaft goldenes Zeitalter erweckt haben, dass unser Geschichtsschreiber die Leidensgeschichte seines Volkes durch ein göttliches Wunder mit ihm beschlossen sieht. Sein Bericht lautet in wörtlicher Übersetzung: „Es war in den Tagen des Königs, genannt unser Herr el-Hâkim bi-amr Allâh[2]), der da regiert im Lande Ägypten und

---

1) A. a. O. 538 [= p. 34] ist statt Chalif Sultan zu schreiben, obwohl auch orientalische Autoren die Sultane zuweilen Chalifen nennen.

2) Der arabische Name wird in der Rolle durch הָקִן בְּאוֹמַר־אַל hebräisch übersetzt.

die Enden der Erde beherrscht im Westen und im Osten, im Norden und im Süden. Sein Reich ward erhöht, fest und stark und sein Thron überragte den seiner Väter und Ahnen. Dreizehn Jahre zählte er, als er zur Regierung gelangte, aber er lenkte das Reich mit grosser Einsicht und scharfem Geiste, ohne eines Wesirs oder Ratgebers zu bedürfen. So viele Verschwörer sich auch gegen ihn verschworen, so viel Aufständische sich auch gegen ihn erhoben, unser Gott stürzte sie unter seine Fusssohlen, dieweil er die Gerechtigkeit liebte und das Unrecht hasste (ψ 45, 8), Richter im Lande einsetzte und sie anwies, nach Gerechtigkeit Recht zu sprechen und nach Wahrheit Urteil zu schöpfen. Er entfernte die Gewaltthätigen, beseitigte die Unheilstifter und verabscheute, die krumme Wege liebten und tadelhaften Wirkens waren, liebte dagegen die Einsichtigen, die Feststellung des Rechtes und den geraden Wandel. Aus Liebe zur Gerechtigkeit setzte er zuverlässige Wächter[1]) ein über die Criminaljustiz[2]), die Civilgerichtsbarkeit und das Polizeiwesen[3]), was bis dahin keinem Könige eingefallen, worin ihm kein Herrscher zuvorgekommen war. Da war es allen kund, dass das Brausen seiner Wellen und Wogen nur gegen das Unrecht gerichtet war[4]). Dies bezeugen auch die von Krankheit Befallenen, die er von ihrem Verderben errettete, wie es die in Druck und Eisen Gefesselten bestätigen, deren eiserne Riegel er zerbrach[6]). Ihr aber, unsere Brüder, Haus Israels, kehrt zu Gott zurück, dem Gotte unserer Väter, achtet auf eueren Wandel u. s. w."

Von speciellen Wohlthaten gegen die jüdischen Unterthanen ist in diesem Berichte nicht die Rede. Vielmehr wird el-Hâkim als der gemeinsame Wohlthäter des ganzen Landes gepriesen, dessen

1) Für עדים würde die Änderung in צדים Aufpasser sich empfehlen, wenn nicht bei dem Musivstile dieses Berichtes Jes. 8, 2 die LA. עדים נאמנים sicherte.

2) לגרדון. Das Wort גרדם, nach dem Accusativ von gradus gebildet, bedeutet eigentlich Richtstätte, hier offenbar die Strafrechtspflege überhaupt. Die Form גרדון für גרדם (s. Kohut, Aruch II, 359), war auch bei den Piutdichtern allgemein s. Zunz, Synagogale Poesie 465—66.

3) So glaube ich ולפלילות ולמשוטטי לילה sinngetreu übersetzen zu müssen.

4) ויודע לכל כי א[ין] מעליהם רום גליו ומשבריו. Für מעליהם ist vielleicht מעלליהם zu lesen. Statt א[ין], wie Neubauer ergänzt, ist א[ל] zu setzen. Aus diesen Worten scheint Neubauer die sonst in dem ganzen Berichte nicht anzutreffende Angabe herausgelesen zu haben, that he had the Nile regulated by dams.

5) So verstehe ich die Worte: גם כהודית אנושי מחל אשר ימלט משחיתותם (ψ 107, 20). Über das durch Abwerfung des Finalen ה aus מחלה entstandene מחל vgl. Zunz a. a. O. 407. In keinem Falle ist hier von prisons and workhouses die Rede, wie Neubauer annimmt.

6) Nach ψ 107, 10 und 16.

Ungestüm, wenn ich die knappen Worte richtig verstehe, lediglich aus seiner Verfolgung jeglichen Unrechts sich erklärt. Der im Cäsarenwahnsinn und im Pfuhl der Selbstvergötterung später verkommene Chalif, der sich nicht entblödete, die Formulare der Gerichtsvorladungen mit der Überschrift versehen zu lassen: O! Anbeter unseres Herrn, mit welchem der Friede sei[1]), erscheint hier als Reformator des ägyptischen Justizwesens, als Gründer von Spitälern und Gefangenenbefreier, nicht nur seinen Glaubensgenossen, sondern auch Andersgläubigen ein duldsamer Herrscher und Friedensfürst.

Die Hervorhebung des Umstandes, dass al-Hâkim im jugendlichen Alter von 13 Jahren bereits auf den Thron gekommen sei, könnte darauf schliessen lassen, dass der Bericht aus den ersten Regierungsjahren dieses Chalifen stamme. Da wir aber die günstige Wendung in der Behandlung von Juden und Christen ausdrücklich aus der letzten Zeit seines Lebens überliefert sehen[2]) und unser Bericht bereits von so viel niedergekämpften Revolutionen und besiegten Aufständen zu erzählen weiss, so werden wir kaum fehlgehen, wenn wir ihn in den Schluss der Regierungszeit al-Hâkims setzen. Dann klingt auch die scheinbar rätselhafte Wendung von seinen wilden Wellen und Wogen, die alle nur gegen Frevel und Unrecht gerichtet waren, verständlicher und wie eine Erklärung und Entschuldigung der einstigen Unthaten dieses Wüterichs, dessen Sturm- und Drangperiode jetzt einer friedsamen Epoche gewichen zu sein schien.

III.

Al-Musta'li.

Das Fragment eines merkwürdigen Opisthographs in Cambridge[3]) führt uns in die Zeit des Chalifen al-Musta'li oder al-Âmirs. Der plötzlich gestürzte jüdische Finanzrat des Wesirs dieses Herrschers wendet sich hier in einem auch durch seine litterarische Form und den hebräischen Stil bemerkenswerten Briefe[4]) an die Gemeinde Konstantinopel, die dem sicherlich von früheren Beziehungen her wohlbekannten und nun ins tiefste Elend geratenen Manne zu Hilfe kommen sollte. Die Zeit des Briefes lässt sich durch zwei Angaben näher bestimmen. Der „König", dem der Bittsteller diente, war der von Mustanṣir im Dezember 1094 zum Wesir ernannte al-Afdhal. Von al-Mustanṣir und den vier ersten Regierungsjahren al-Musta'li's können wir aber absehen, da der Nagid, d. i. der jüdische Konsistorialpräsident Meborach, der, wie wir aus einer

1) Vgl. J. Karabacek in Papyrus Erzherzog Rainer, Führer durch die Ausstellung p. 262, Nr. 1142.
2) Vgl. E. Weil, Geschichte der islamitischen Völker p. 321.
3) Jewish Quarterly Review IX, 29—36.
4) Vgl. meine Erklärung desselben ib. X.

Urkunde wissen[1]), 1098 noch am Leben war, bereits als verstorben bezeichnet wird. Wir sind also für die Ansetzung des Datums unseres Briefes von vornherein auf den Zeitraum zwischen 1098 und Ende 1121 angewiesen, da im Dezember dieses Jahres al-Afdhal dem Dolche eines Assassinen zum Opfer fiel. Leider hat sich mehr von dem Stilunkraut, das besonders üppig im Eingang dieses Briefes wucherte, als von seinen thatsächlichen Mitteilungen erhalten, die gerade da für uns abbrechen, wo wir auf die Fortsetzung am begierigsten warten. Allein auch in dem so spärlich erhaltenen geschichtlichen Teile dieses Schriftstücks tritt uns des bisher Unbekannten genug entgegen, um den Versuch der Übertragung gerechtfertigt erscheinen zu lassen.

„Ich teile euch nun mit, dass ich dem Könige von Ägypten, dem grossen geehrten Herrn, genannt al-Afdhal[2]), gedient habe, Gott verlängere in Glück seine Tage, zerschmettere seine Widersacher und gebe es ihm in den Sinn, seinem Volke Gutes zu thun. Dieser setzte mich über seine Schätze, Ländereien, Städte, Vorräte, über Speise, Trank und Kleider. Ich war beliebt bei ihm; nie fand er ein Vergehen an mir. Wohl beneideten mich seine Diener, aber Gott in seiner Liebe rettete mich und liess mich Gnade vor ihm finden, so dass er, so oft auch die Verleumder und Feinde Lügen wider mich vorbrachten, nie auf sie hörte. Es kamen jedoch die Tage der Heimsuchung, ich ward in grosse Strafe gestürzt, musste meine Liegenschaften, Wohnungen, Silber und Gold, Sklaven und Sklavinnen, und alle meine Besitztümer verkaufen, all mein Vermögen hingeben und nackt und entblösst zurückbleiben, aber ich sprach: Nackt bin ich aus dem Mutterleibe hervorgegangen, nackt will ich dorthin zurückkehren (Job 1, 21), alles dieses habe ich nur als Lösegeld für meine Seele hingegeben, damit ich nicht am [Sieges]tage[3]) meiner Feinde zu Falle käme. Wohl versuchten sie allerlei Anschläge wider mich, allein der König verstiess mich trotzdem nicht, beliess[4]) mich vielmehr in seinem Dienste, denn er war ein Gerechtigkeit suchender und Unrecht hassender Herrscher. Später jedoch erhob der König (Esther 3, 1)[5]) einen Christen, [Johannes?], den Bruder des ... Patriarchen[6]), der im vergangenen

1) Ib. IX, 38.

2) אל אפדל, wie in den hebräischen Urkunden aus Ägypten gewöhnlich, dem Gehöre nach transskribiert. An den Sohn Saladins, den Beherrscher von Damaskus und später auch Herrn von Ägypten, zu denken, ist aus dem Grunde ausgeschlossen, weil wir einen Nagid Meborach aus seiner Zeit, d. i. aus dem Ende des 13. Jahrhunderts nicht kennen.

3) שלא אפול ביום אויבי, wenn nicht für ביום etwa בידי zu lesen ist.

4) Statt והשארני l. והשאירני.

5) Mit den Worten ausgedrückt, die Haman in der Estherrolle gelten.

6) איש ערל והנא אחי נופטריארכי. Das unsinnige והנא muss entweder in והוא verbessert oder, wenn es einen Namen enthalten hat, in

Jahre mit dem Abgesandten des Königs nach Konstantinopel gegangen war, und erhöhte seine Macht über die aller Fürsten und Diener des Königs. Dieser Christ fasste nun den Beschluss, die Juden zu beseitigen und aus dem Gebiete des Reiches zu verweisen. Wir hatten damals bei diesem Könige einen gerechten, frommen und gelehrten jüdischen Arzt, der von der Jugend des Königs an sein Berater war, namens Meborach s. A. Ihn hatte er zum Fürsten der Fürsten[1]) ernannt, zum Fürsten der Kinder Israels in seinem Reiche eingesetzt und ausserordentlich geliebt. Der war nun für Israel wie eine feste Mauer, ein Wohlthäter seines Volkes und ein Heilsanwalt für dessen Nachkommen. Leider[2]) ward er aber in seine Ruhe zu seinem Volke eingethan, da er alt und betagt war, und mit seinem Tode zog aller Glanz fort von Israel, so dass das Wort (Jes. 17, 4) sich an uns erfüllte: An jenem Tage wird Jakobs[3]) Herrlichkeit verarmen, da in dem Reiche nicht seinesgleichen übrig blieb.

Was lieb und teuer, ward der Zeit gepflückt,
Und Recht und Gradheit schwand, für immer uns entrückt,
Gleich schwachem Kalbe stürzt' ich hin, vom Joch erdrückt,
Versank im abgrundtiefen Schlamme, bodenlos (ψ 69, 3.)[4]).

Als nun dieser Fürst s. A. gestorben war, da freuten sich die Töchter der Philister, da frohlockten die Töchter der Unbeschnittenen (2. Sam. 1, 20), da gewannen die Feinde die Oberhand über Israel, erhoben ihr Haupt, fassten heimlichen Ratschluss und berieten sich, es auszurotten und auszutilgen; sie sprachen: Auf, lasst sie uns vertilgen, dass sie kein Volk mehr seien u. s. w. (ψ 83, 5), und Israel ward gar sehr entkräftet an jenem Tage (Jud. 6, 6). Schwer lastete die Hand der Christen auf ihnen und das Wort (ψ 106, 40 ff.) erfüllte sich an ihnen: Der Zorn Gottes entbrannte gegen sein Volk u. s. w. und er gab sie in die Hand der Völker [u. s. w.] und ihre Feinde bedrängten sie, so dass sie sich demütigen mussten unter ihren Händen. Darauf erhoben sich jedoch vier von den Jünglingen Israels, darunter ein bei den Juden besonders angesehener und hervorragender Mann, auch freilich ein Weiser, der Unglück brachte (Jes. 31, 2). Die vier beratschlagten, wie man sich gegen den Christen Hilfe schaffe, legten auch Schlingen, um ihn zu fangen, aber Gott half ihnen nicht gegen ihn, da sie nicht wahrhaft Gott angerufen hatten. Sie hatten nämlich ein von diesem Christen

---

יהנא = Johannes, verändert werden. Eine Form *νεοπατριάρχης* oder *ναοπατριάρχης* ist mir unbekannt, ich habe darum den ersten Teil des Wortes unübersetzt gelassen.

1) Dies war, wie wir durch Benjamin von Tudela wissen, der eigentliche Titel (שר השרים) des ägyptischen Nagid.

2) וברוב עונותינו wörtlich ob der Fülle unserer Sünden.

3) מישראל aus dem Gedächtnisse irrtümlich citiert.

4) Diese Verse sind offenbar ein Citat aus einem jüdischen Dichter.

geschriebenes Schreiben, das von seiner eigenen Hand herrührte, aufgefunden, in dem aber kein Arg war. Es war ihnen zu Ohren gekommen, dass er es an den Eparchen [1]) in Syrien [2]) und Jerusalem geschrieben habe. Dies übergaben sie nun einem einfältigen Boten, der es übernehmen und in das Haus des Kadi von Damiette [3]), d. i. Kaftor in der Nähe von Kairo, werfen sollte. Der Mann ging auch und warf den Brief in das Haus des Kadi. Als dieser des Briefes ansichtig wurde, erschrak er heftig und liess nach dem Manne fahnden . . . .“

Wenn die Angabe des an der wichtigsten Stelle abbrechenden Briefes von dem Schreiben des christlichen Beamten al-Afdhals an den Statthalter von Syrien und Jerusalems streng genommen werden darf, so wäre dadurch ein Mittel gewonnen, die Entstehungszeit unseres Schriftstückes enger abzugrenzen. Ein Recht und eine Veranlassung, nach Syrien und Jerusalem amtlich zu schreiben, hatte al-Afdhal nur bis zum 15. Juli 1099, an dem Jerusalem von den Kreuzfahrern erstürmt wurde. Im Sommer 1098 war al-Afdhal, der bis dahin mit dem Kreuzheere sich in Verhandlungen eingelassen hatte [4]), der Handstreich auf Jerusalem geglückt. Vielleicht hatte die Gesandtschaft, die nach unserem Briefe „ein Jahr zuvor“ nach Konstantinopel geschickt wurde, ebenfalls die Bestimmung, durch Kaiser Alexius eine Verbindung mit den Christen zur Bekriegung der Seldschuken anzubahnen. Es wäre somit die Entstehungszeit unseres Briefes in das Jahr 1098—99 anzusetzen.

IV.

Die Hungersnot von 1202.

Bei einer Auktion in Köln a./Rh. sind in vorigem Jahre angeblich aus Palästina stammende Fragmente auf Papyrus und Pergament zur Versteigerung gelangt, unter denen Bibelabschnitte aus der Zeit Christi und nach der Versicherung des Katalogs Stücke unbekannter Propheten zu finden waren. Da wäre denn mit Einem Schlage die Frage nach dem Alter der Vokalisation [5]) zu entscheiden

---

1) האפרגין l. האפרכין = Statthalter. Vgl. über diese Form statt des gewöhnlichen אפרכום Kohut, Aruch I, 240 a.

2) Bei den Juden im Abendlande hiess כנען um jene Zeit bereits ausschliesslich = Sclavonien, das slavische Reich, vgl. Zunz, Die Ritus p. 72 g.

3) אִישְׂטִמִיאַתִּי d. i. *εἰς τὸ* טמיאתי = Tamiathis d. i. Damiette, von dessen hebräischer Bezeichnung durch כפתור wir sonst nirgends etwas vernehmen. Über Tamiathis als alten Namen von Damiette s. G. Daressy, Revue archéologique III. sér. Tome XXV (1894), 209. Die Bezeichnung *εἰς τὸ* Tamiathi erinnert an Stambul = *εἰς τὴν πόλιν*, vgl. Krumbacher, Byzantinische Zeitschrift II, 305.

4) B. Kugler, Geschichte der Kreuzzüge 58.

5) Diesem Gegenstande hat Jakob Bachrach in Bialystok soeben eine

gewesen, da diese angeblich so ehrwürdigen Trümmer vollständig vokalisiert waren. Allein ein Blick auf diese Papiere genügte, um in ihnen sofort Bestandteile der Genisa von Kairo erkennen zu lassen, die in alle Winde zerstreut werden und heute bereits in soviel Bibliotheken Europas anzutreffen sind. Die Vokalisation zeigt arabischen, speciell ägyptischen Einfluss, die unbekannten Propheten erweisen sich als Gebet-, oder Piutstücke, aus denen nur hie und da eine erhebliche Variante zu gewinnen ist[1]).

Auf der Rückseite eines solchen Blattfetzens Nr. 22, der in die Sammlung des Herrn Albert Wolf in Dresden gelangt ist, finden sich die Zeilen, die ich hier in ihrem Wortlaut und in Übersetzung mitteile. Sie stammen aus einem Briefe oder Briefentwurfe, zu dem die leere Blattseite dieses Fragmentes benutzt wurde.

Es ist die furchtbare an die Pest von Athen mit ihren Schrecken erinnernde Hungersnot von 1201—2[2]), von der hier die Rede ist. Der Krieg gegen Syrien ist wohl der Feldzug, den al-'Âdil, erst Reichsverweser Ägyptens, dann selber Sultan, gegen Damaskus führte, wo er seinen Sohn al-Mu'azzam zum Statthalter einsetzte.

Das 13 Zeilen umfassende Fragment lautet:

בטוב ויושבי[ה
אשר הגיעו ימי הרעה ובאה
שנת אתקיג לשטרות ולא
עלה נילוס והתחיל הרעב
מתחלת שנת אתקיב וכבד
מאוד ותלה ארץ מצרים[3])
ועם כל זה באה מלחמה בין
ארץ מצרים וארץ כנען וגדל
הכאב מאד עד אשר חזרה[4])
המדה מן החטים שהיתה שוה
דינר בעשרה דינרין ושבתו
רוב בעלי האומניות ובטלו
הסוחרים וכלהה

---

tief in die talmudischen Quellen eindringende Untersuchung in einem zweibändigen hebräischen Werke gewidmet, das den Titel führt: אשתדלות עם שד"ל (wörtlich: Ein Ringen mit S. D. Luzzatto), Warschau 1897. 218 u. 244 pp.

1) Vgl. jetzt Kaufmann in Beilage zur Allgemeinen Zeitung 1897, Nr. 132 und 208 und S. Schechter in den Times vom 3. August 1897 p. 13.

2) Vgl. Abdollatifs Schilderungen in Relation de l'Égypte ed. S. de Sacy.

3) Die Striche über den drei Worten zeigen die unveränderte Anführung eines Bibelverses an.

4) חזרה = صارت, für das in der Terminologie der philosophischen Übersetzer שוב angewendet wird.

Übersetzung:

. . . in gutem und seine Bewohner . . . . Denn es waren die Tage des Unglücks herangekommen (Eccl. 12, 1) und das Jahr 1513 der Ära der Seleuciden [= 1202] eingetreten. Der Nil trat nicht aus, und so begann mit dem Beginne des Jahres 1512 [= 1201] die Hungersnot und ward immer schwerer, so dass das Land Ägypten verlechzte (Gen. 47, 13). Dazu kam noch der Krieg zwischen dem Lande Ägypten und dem Lande Syrien. Der Jammer wurde immer grösser (Job 2, 13), bis dass der Scheffel Weizen, der einen Denar gegolten hatte, auf zehn Denare zu stehen kam. Der grösste Teil der Handwerker musste aufhören, die Kaufleute feierten und es hörte auf . . . .

V.

Saladin.

Die Regierung Sultan Saladins scheint für die Juden Ägyptens keineswegs das goldene Zeitalter gewesen zu sein, als das sie gewöhnlich dargestellt wird[1]). Nach einem ebenfalls aus der Genisa von Kairo nach Oxford gelangten, 1196 von Abraham b. Hillel verfassten Berichte, einer Art Schmäh- und Anklageschrift gegen zwei Usurpatoren der Nagidwürde, Sar Schalom und seinen Sohn[2]), wären es sogar Jahre bittersten Elends und traurigsten Zerfalls gewesen, welche die Geldnot und Habgier Saladins über die jüdischen Gemeinden Ägyptens gebracht hat. Der Name des Sultans wird jedoch in der zerrütteten und schlecht überlieferten Urkunde nicht genannt, es bleibt daher erst zu erweisen, dass es wirklich seine Herrschaft ist, unter der die erzählten Begebenheiten sich ereignet haben. Diesen Beweis scheint mir aber gleich das Einleitungsgedicht Abraham b. Hillels an die Hand zu geben.

Hier heisst es[3]) in musivischer Anlehnung an das hohe Lied 8, 11—12: „Es war in vergangenen Tagen, in der Zeit der Herrschaft Admons, da lebte ein geldgieriger König. Der verlieh [dem Sutta = Sar Schalom] um tausend Drachmen den Weinberg, den Salomo in Baal Hamôn besass. Die Vögte hatten ihn nämlich umkreist und ihm erklärt: Tausend dir, Salomo, und zweihundert den Wächtern! So drang [Sar Schalom] in den Weinberg der Edel-

---

1) Vgl. Graetz, Geschichte der Juden VI, 329 f.

2) Herausg. von Ad. Neubauer in Jewish Quarterly Review VIII, 544—551. Vgl. Kaufmann ib. IX, 168—172.

3) P. 545: ויהי מקדמון · בימי מלכות האדמון · היה מלך אוהב ממון · ויתן לו באלף דרכמון · כרם היה לשלמה בבעל המון · ויסובו עליו השוטרים · ויאמרו האלף לך שלמה ומאתים לנוטרים · ויבוא אל כרם שורק : וישימהו בעור וריק · פרץ גדרו והשחית הדרו · וירדהו באף וחמס [· · · · · ·].

reben und machte ihn kahl und leer, riss seinen Zaun ein, verwüstete seine Herrlichkeit und herrschte darin mit Grimm und Wut".

Wer ist nun Salomo? Neubauer a. a. O. 545 n. 2 vermutet, der Name enthalte eine Anspielung auf Sar Schalom. Dieser aber und sein Sohn sind offenbar die Steuereintreiber, die Vögte, die den Weinberg, seit Jesajas herrlichem Gleichnisse (c. 5) die Lieblingsbenennung Israels, zur Ausbeutung mieten wollen. Salomo, der Herr und Eigentümer des Weinbergs, der allein ihn vermieten darf, kann also nur Saladin sein. Darauf weist aber auch deutlich der Name Salomo hin. Erinnern wir uns nur, dass der Gründer der Ejjubidendynastie der Sohn Ejjûbs gewesen ist, Ibn Ejjûb aber den ständigen Geleitnamen Salomos bildet[1]), so wird die Anspielung sofort durchsichtig und die Annahme, dass hier von Saladin die Rede ist, zur Sicherheit erhoben.

Abraham b. Hillel spricht von den Vorgängen, die er beschreibt, nicht als Augenzeuge. Er ist höchstens als jüngerer Zeitgenosse zu betrachten, der im Namen seines Vaters (p. 547, Z. 10) Suttas Jugendgeschichte überliefert. Der Tod Samuel Hannagids, des trefflichen Schützers und Leiters der ägyptischen Judenheit, dieses zweiten Mardochai[2]), liegt für ihn weit zurück wie im goldenen Zeitalter. Von dem Nagid Nathanael, der auf Samuel gefolgt war und noch von Benjamin von Tudela in voller Wirksamkeit angetroffen wurde[3]), schweigt sein Bericht; er eilt, auf Saladins Tage überzugehen, mit dessen Regierungsantritt sich gleichsam der Himmel für die Juden Ägyptens verfinsterte. Dieser liess sich nämlich, offenbar eine seiner frühesten Regierungshandlungen, dazu bewegen, Sar Schalom die Steuereintreibung zu vermieten, wodurch die Juden Ägyptens einer bis dahin unerhörten Bedrückung verfielen. Vier Jahre dauerte dieser traurige Zustand[4]), bis Moses Maimonides, den die Urkunde in Ausdrücken einer Bewunderung preist, die den Überschwang späterer Zeiten vorwegnimmt, Wandel schaffte und Rettung brachte. Maimûni wäre somit von Saladin vier Jahre nach seinem Regierungsantritt an die Spitze seiner jüdischen Unterthanen berufen worden, der erste urkundliche Beweis dafür, dass er nicht nur als Leibarzt des Sultan, sondern auch als Nagid, als Fürst und Führer seiner Glaubensgenossen in Ägypten gewirkt hat[5]). Einen dokumentarischen Beweis für die Wahrheit dieser Angabe liefert

---

1) Vgl. M. Steinschneider, Die hebräischen Übersetzungen des Mittelalters p. 128 n. 140.

2) P. 545: מרדכי הז[מן]. Hieraus hat Neubauer ib. 555 einen Nagid Mordecai gemacht. Vgl. jetzt Kaufmann, Monatsschrift 41, 503 ff.

3) Die Annahme, dass Benjamin erst 1171 nach Egypten kam, bedarf jetzt einer Überprüfung und Berichtigung. S. Zunz, Gesammelte Schriften I, 168 n. 10.

4) P. 546, Z. 6 v. u.: וישר כמו ארבעה שנים.

5) Vgl. Graetz a. a. O. 336 n. 3.

eine Pergamenturkunde in meinem Besitze, ein Ehevertrag, geschlosssen vor dem jüdischen Gerichtshofe von Kairo, das 1172 als zum Verwaltungsbezirke „unseres Herrn B. Moses, des grossen Lehrers in Israel“ [1]) gehörig ausdrücklich darin bezeichnet wird.

Allein Sar Schaloms Sturz war nur ein vorübergehender. Wühlereien und Denunziationen, die er im Vereine mit seinem Sohne betrieb, wurden für die jüdischen Bewohner Ägyptens eine Quelle unablässiger Leiden und steter Gefahren. Diese traurigen Erscheinungen mögen, auch die Veranlassung gewesen sein, die Maimûni zum Rücktritt von seinem Amte bewogen haben wird. Mehr als eine Vermutung kann jedoch darüber nicht geäussert werden, da die Quelle davon schweigt. Sicher ist es nur, dass zur Zeit des endgültigen Sturzes Sar Schaloms und seines Sohnes Maimûni nicht mehr an der Spitze der Leitung der jüdischen Angelegenheiten gestanden haben kann. Als nämlich die Schreckensherrschaft der zwei Delatoren auf den Gipfel gestiegen war, entschloss sich ein Mann, der mit dem Ehrennamen „unser Lehrer R. Isaac“ in der Urkunde bezeichnet wird, die zu Tode geängstigte und gequälte Judenschaft vor den Sultan zu führen und um Abstellung der schmachvollen Zustände vor dem Throne zu flehen. Die Audienz hatte einen vollen Erfolg. Sar Schalom und sein Sohn wurden der Gemeinde ausgeliefert, die sie durch einen strengen Bann aus ihren Reihen ausschloss.

Einen Zeitpunkt für dieses Rettungswerk festzustellen, ist auf Grund der ungenügenden Angaben der neuen Quelle noch nicht möglich. Aber mit dem Zuge Saladins nach Palästina, wie Neubauer ohne weiteres annehmen zu dürfen geglaubt hat, scheint der Vorgang nichts zu thun zu haben. Saladin muss vielmehr, da R. Isaac seine Hilfe anruft, in Ägypten gewesen sein. Die Quelle besagt auch gar nicht, dass der König nach dem heiligen Lande gezogen war, vielmehr ganz ausdrücklich das Gegenteil, dass nämlich der Fürst, der Emir oder Minister Saladins, der Sar Schalom unterstützt hatte, nach Palästina geschickt wurde und dass so die freilich trügerische Hoffnung unter den Juden Ägyptens erweckt wurde, dass sie nunmehr vor den Nachstellungen ihrer inneren Feinde endlich Ruhe finden würden [2]). Wenn diese Auffassung richtig ist, dann dürfte auch die Herrschaft Admons [3]), von der in der Ein-

---

1) Die Urkunde datiert: פי יום אלאתנין אלסאבע עשר מחדש מרחשון דשנת אלפא וארבע מאה ותמאנין ותלת בפסטאט מצרים דעל נילוס נהרא מותבה רשותיה דאדוננו משה הרב הגדל בישראל. S. jetzt Monatsschrift 41, 215 und 463.

2) P. 549, Z. 9 v. u.: ויהי מקץ שנתים ימים · בשוב יי את שיבת ציון היינו כחולמים (ψ 126, 1) · כי אמרנו השר שעזרו הלך לארץ הצבי · (אמרנו) אולי ננצל מידו בצבי.

3) Neubauer p. 545 n. 1 bemerkt: Armenian, allusion to Saladin, who was a Kurd; ארמון would mean a Christian, out of place in Egypt at that

leitung unserer Urkunde die Rede ist, ihre Erklärung finden. Es ist bekannt, dass Saladin auch Christen zur Besetzung der höchsten Regierungsämter heranzog[1]. Admon, der Rote, Esaus ursprünglichste Bezeichnung, ist im Mittelalter häufig die Benennung der Christen[2]. Vielleicht war es ein christlicher Schatzmeister oder Finanzminister Saladins, der Sar Schalom und dessen Sohn als Steuerschraube der jüdischen Unterthanen Saladins missbrauchte. Er wird es denn gewesen sein, dessen Abgang nach Palästina neuen Lebensmut in die Gemüter der Juden Ägyptens gebracht haben dürfte. Welche Härte in der Behandlung der Juden durch christliche Beamte in Ägypten veranlasst worden sein kann, zeigt fast hundert Jahre früher bereits das Beispiel des christlichen Wesirs, von dem uns der Brief nach Konstantinopel nach dem Tode des Nagid Meborach (1098—99 ca.) Kunde bringt[3].

---

epoch. Allein ארמנין ist kein Armenier und ein Armenier kein Kurde. An Christen unter Saladin zu denken, ist aber eben gerade am Orte.

1) Weil, Geschichte der Chalifen III, 428 n. 1.

2) Vgl. die reichen Nachweisungen bei Zunz, Synagogale Poesie p. 438.

3) S. oben p. 446.

Über zwei arabische Codices sinaitici
der
Strassburger Universitäts- und Landesbibliothek.

Von

Dr. J. Oestrup.

Der grosse Schatz christlicher arabischer Handschriften, welcher seit Jahrhunderten in den Bücherschränken des Sinaiklosters aufgespeichert liegt, und von welchem zuerst Tischendorf Proben nach Europa mitbrachte[1]), ist uns neuerdings durch die von Mrs. Gibson veröffentlichte Reihe von Studia Sinaitica[2]) und insbesondere durch ihren Katalog (Nr. III der Serie) näher bekannt geworden. Bei dem ziemlich oberflächlichen Charakter der Kompilationen der gelehrten[3]) englischen Dame sind wir trotzdem über manches im unklaren geblieben, sowohl hinsichtlich des Inhalts der Handschriften als der stark vulgarisierenden Sprachform, welche, wie es scheint, die meisten — vielleicht alle — darbieten. Gerade diese Sprachform hat aber für uns das grösste Interesse.

Um so wertvoller ist es, dass durch eine neuliche Erwerbung der Strassburger Universitäts- und Landesbibliothek zwei grosse Specimina dieser Kategorie der europäischen Forschung näher zugänglich geworden sind[4]). Während meines Aufenthaltes in Strassburg im Winter 1896—97 habe ich Gelegenheit gehabt alle beide genauer zu untersuchen, und bei der grossen Bedeutung dieser Handschriftenklasse für die Kenntnis der Entwicklungsstufen des Vulgärarabischen glaube ich eine nicht unnütze Arbeit zu thun, wenn ich die Ergebnisse meiner Untersuchungen den Fachgenossen unterbreite.

---

1) Vgl. ZDMG. I, 148 ff. und VIII, 584.

2) Cambridge 1894—96, I—V, 4⁰.

3) Diesen Beinamen darf man ihr nicht verweigern; hat sie doch — wohl nur um recht gelehrt auszusehen — den Handschriftenkatalog in griechischer Sprache und mit griechischen Zahlbuchstaben herausgegeben; englisch, oder auch lateinisch, das wäre doch gar zu einfach — und zu praktisch — gewesen!

4) Die Handschriften sind — man weiss nicht wie — vom Sinai nach Kairo gekommen und dort durch Vermittelung des Dr. Reinhardt, Dragoman am deutschen Generalkonsulat, für die Strassburger Bibliothek erworben.

Von den beiden Handschriften ist die eine in 4⁰ (diese wird im folgenden mit A bezeichnet), die andre (B) in 8⁰. Beide sind defekt; in A fehlt der Schluss und ein Blatt am Anfange (zwischen fol. 2 und 3), in B sieben Blätter vorne, und von den später hinzugefügten Stücken auch etwas am Schlusse. A hat in seinem jetzigen Zustande 215 foll. mit je 18 oder 19 Zeilen auf der Seite, B hat 247 foll., meistens mit 19 Zeilen pro Seite; in B ist fol. 166 zur Hälfte abgerissen, sonst sind beide Handschriften, besonders A, vorzüglich erhalten. Beide sind paginiert, jeder Karrâs (von acht Blättern) mit seiner Ziffer, und daraus kann man die Anzahl der am Anfange fehlenden Blätter ermitteln. Die Paginierung ist in A mit grossen, sorgfältig geschriebenen griechischen Majuskelbuchstaben durchgeführt. Dagegen ist B mit grusinischen Zahlzeichen (welche unten am Blatte stehen) paginiert; es findet sich aber auch hier ein paar Mal die Spur einer Paginierung mit griechischen Buchstaben, z. B. am Karrâs 25 und 26. Die grusinischen Zahlen, welche ganz korrekt geschrieben sind (nur sind die Zahlzeichen für 17 und 18 umgestellt), sind wohl also erst später hinzugefügt worden.

Der Charakter der Schriftzüge ist in beiden Codices derselbe[1]) und stimmt genau mit dem, welchen wir in dem von Mrs. Gibson gegebenen Faksimile einer sinaitischen Handschrift (Stud. Sin. III, 23) finden; ebenso mit der Schrift des vierten von den Fleischer'schen Fragmenten (ZDMG. VIII, 586; Tafel, Nr. 4). Die Schrift ist ein altertümliches, noch sehr steifes, aber ganz reines Neschi. Die diakritischen Punkte sind mit grosser Genauigkeit gesetzt, nur fehlen sie immer, wie es zu erwarten war, bei dem ة der Femininendung. Das Dhamma wird oft, am meisten in B, geschrieben (häufig von seinem Platze ein bischen hinweggeschoben). Sonstige Lesezeichen finden sich nicht; nur wird in A dann und wann das ص durch ein unterschriebenes م (مهمل) gekennzeichnet. Der Anfang jedes neuen Abschnittes ist in beiden Codd. mit roter Tinte geschrieben.

Beide Handschriften sind d a t i e r t: Auf dem ersten Blatte des A lesen wir: تم نسخ هذا الكتاب في نصف الصوم المقدس سنة ثمان وثلثين وثلاث مائة الهلا لية; sie ist also vollendet am 13. März 950 n. Chr.[2])

Cod. B hat auf fol. 226 r eine reguläre Subscriptio, die hinter diesem Blatte folgenden Stücke sind also erst später hinzugefügt worden; es steht da: كمل هذا المصحف الشريف بعون ربنا

1) Nur sind in B die letzten Blätter (244—247) von einer weit moderneren Hand geschrieben.

2) Von sonstigen bibliographischen Merkmalen bietet A unten auf fol. 2 r die Notiz: *βιβλίον λθ'* d. i. Buch Nr. 39 (in irgend einem Bücherverzeichnis der Klosterbibliothek).

المسيح فى سنة ثمانية وثمانين ومائتين كتبه توما الخاطى الحقير الفسطاطى فى طور سنا جبل الله المقدس كتبه للاب الوديع الكريم الشريف بالايمان بكلمة الله الحق انبا موسى بن حكيم القسيس الادرحى. Es ergiebt sich also hieraus, dass der Codex im Jahre 288 (beg. 26. Dezember 900) von einem Ägypter Thomas, welcher als Mönch auf Sinai lebte, für den Pater Musa ibn Ḥakîm el-Adraḥi geschrieben ist. Unten hat der Schreiber noch folgende Ermahnung an den Leser: لما انت قرات كتابى هذا ياخى فافهمه واذكرنى فى كل ساعة تقرا فيه ذكرك المسيح فى ملكه واقامك عن يمينه ولمن قرا ولمن كتب [ولمن] شفاعة مارت مريم وجميع القديسين امين امين امين'

Der Inhalt der beiden Codices ist ausschliesslich religiöser Natur. Wir finden hier Legenden, Homilien, Erbauungsschriften von verschiedenen berühmten Kirchenvätern, welche in ziemlicher Unordnung zusammengestoppelt sind. Beide Handschriften gehören zu der, bei den sinaitischen Mönchen sehr beliebten Kategorie, welche Chabot[1]) richtig beschrieben hat: „Monachi haud raro quae sibi placebant, ex libris asceticis in proprium usum exscribebant et sic saepe colligebant in unum volumen excerpta diversorum auctorum. Multos habemus codices hoc modo confectos".

Ein Unterschied besteht zwischen A und B darin, dass A meistens längere zusammenhängende Stücke bietet, während in B viele Abschnitte aus lauter kleinen Anekdoten, Gedankensplittern u. ä. bestehen, die in ziemlich loser Reihenfolge unter einem gemeinsamen Titel zusammengestellt sind. Die längeren Kapitel bringen beinahe lauter bekannte Sachen, deren griechische oder syrische Urtexte noch vorliegen.

In A ist am Anfange ein Inhaltsverzeichnis hinzugefügt, aus welchem man ersehen kann, was im fehlenden Schlusse des Buches stand. Wir geben hier eine Übersicht des Inhalts der beiden Codices, mit Hinzufügung der Stellen, wo die Originale der verschiedenen Abschnitte sich befinden. A bietet folgende Abschnitte:

Fol. 3r. Die sieben Wunder des Basilios (عجايب مارى بسيليوس السبعة; der Anfang fehlt; über den Inhalt vgl. Acta Sanctorum, Basilius).

Fol. 17v. Basilios: Unterricht der Mönche (تعليم فى سيرة الرهبان; übersetzt aus der Vorrede der Ὅροι κατὰ πλάτος, Regulae fusius tractatae, Migne, Patr. Gr. 31, 890. In der Ausgabe, welche die römische Propaganda von den قوانين منتشرة des Basilios veranstaltet

1) Isaaci Ninivitae vita etc. Louvain 1892, p. 58, not. 1.

hat (Romae 1745), findet sich dieselbe Vorrede. Der römische Text folgt genau dem griechischen Original; dagegen ist der sinaitische weit kürzer).

Fol. 21r. Basilios: Die Pflichten des Christen (تعليم كيف ينبغى للمسيحى ان يكون; übersetzt aus Nr. 22 der Briefe, Migne, P. G. 32, 287. Die Übersetzung hat auch hier vieles ausgelassen, ist sonst aber sehr sklavisch, weshalb viele unarabische Ausdrücke vorkommen, z. B. fol. 21v: ليس ينبغى ان يعبّد نفسه للشراب = *Ὅτι οὐ δεῖ οἴνῳ δεδουλῶσθαι*).

Fol. 23r. Basilios: Antwortschreiben an den heiligen Gregorios (جواب صحيفة مارى غرغوريوس; Migne, P. G. 32, 223).

Fol. 27r. Drei Wunder des heiligen Nikolaos (عجايب مار نيقولاوس القديس الثلثة).

Fol. 33r. Geschichte Gregorios des Thaumaturgen (mit Verkürzungen übersetzt aus *Gregorii Nysseni Vita Thaumaturgi*, P. G. 46; die griechische Einleitung fehlt; der arabische Text stimmt mit dem griechischen von fol. 33r infra ab: وكما يقال عن موسى ان اتادب بكل حكمة المصريين الخ = p. 901: *Καθὼς περὶ τοῦ Μωϋσέως φησὶν ἡ γραφὴ ὅτι ἐπαιδεύθη πάσῃ σοφίᾳ τῶν Αἰγυπτίων κτλ.*).

Fol. 45v. Die Fragen des Athanasios (مسايل ملتقطة لاثناسيوس القديس; Migne, P. G. 28, 597; es fehlen im arabischen Texte folgende Fragen: Nr. 2, 12, 14, 18, 22, 27—33, 38, 42—44, 48, 52—54, 56, 58, 60—63, 66—101, 103—110, 112, 114, 116—123, 125—137).

Fol. 59v. Lobpreisung der heiligen Jungfrau (مدحة للسيدة مرتمريم).

Fol. 64v. Ermahnung an die Novizen (موعظة للرهبان الذين ياخذون الاسكيم).

Fol. 67r. Homilie von Prokles (ميمر ابروقلس اسقف القسطنطينية). Weder dieser Abschnitt noch die zwei vorhergehenden, deren Art auch der des Prokles ähnlich ist, stimmen mit irgend etwas, das sich in den P. G. von Migne von Prokles findet.

Fol. 71r. Gebet Pater Serapions (صلاة انبا سرابيون).

Fol. 72r. Johannes Damascenus: Lobpreisung der heiligen Jungfrau (ميمر مدحة للسيدة وضعه انبا ينه بن منصور; Migne, P. G. 96, 699).

Fol. 81v. Aus den Werken des Isaac Ninivita (من قول مار سحق [s: اسحاق] القديس; eine Reihe von grösseren und kleineren Abschnitten, von welchen die meisten sich in dem von Chabot (o. l.) gegebenen Verzeichnis der Werke Isaacs wiederfinden).

Fol. 148v. Aus den Werken des heiligen Efraim (من قول مارى افرام القديس; eine lange Reihe von Bruchstücken des Efraim, welche zum Teil in dem griechischen Texte der Werke Efraims (ed. Assemani) vorkommen, zum Teil nicht; die einzelnen Abschnitte sind folgende:

Fol. 148v: عن طقس الرهبانية واصناف الاوجاع; Opp. Ephr. gr. I, 1 (über die Tugenden und die Laster).

Fol. 160v: من اجل البكا والتخشع; Opp. Ephr. gr. I, 40 (Sermo asceticus; der arabische Text ist sehr verkürzt).

Fol. 174r: على سيرة هولى الذين حياتهم بالاوجاع ويطلبون الكرامات; Opp. Ephr. gr. I, 111.

Fol. 180r: على الحب والتوبة; Opp. Ephr. gr. II, 209.

Fol. 189v: على مخافة الله; Opp. Ephr. gr. I, 292.

Fol. 191r: على الذين يقسلون الصيام (Zu diesem und den folgenden Abschnitten habe ich den Urtext nicht auffinden können; ich füge hier bei jedem die Anfangsworte bei: ويل للذى يصنع الردى جيد والجيد ردى الخ.

Fol. 195v: عظة (كان ينبغى لنا ان نحزن الخ).

Fol. 199r: على الحب (قال ربنا ان جميع الناموس بوصيتين هو مغلق الخ).

Fol. 199v: على الصوم (الصوم النقى هو مختار الخ).

Fol. 201v: منجل الصلاة (s: من اجل, beinahe immer so geschrieben. Anfang: نقاوة القلب هى الصلاة الخ).

Fol. 206r: منجل الاتضاع (الاتضاع هو جيد فى كل حين الخ).

Fol. 209r: منجل الرهبان (نتوع يا اخوة[1] ونطرح عنا الوسخ الخ).

Fol. 211r: على التوبة (يا اخوة الذين تريدون عبادة الله الخ).

1) Hier und sonst immer ياخوة geschrieben.

Fol. 214r: يا اخوة حب العالم يغضب الله) موعظة للرهبان (الخ).

Mit Fol. 215 endet, wie oben erwähnt, die Handschrift in ihrem jetzigen Zustande; nach dem Inhaltsverzeichnis standen in derselben noch folgende Abschnitte aus den Werken des Efraim:

قول مار افرام القديس على الجهاد والصراع والروجاى

قول على انه لا ينبغى ان يضحك ولا يمزح بل يبكى وينوح على نفسه ابدا

مسائل على التوبة

قول على الشيطان والموت

Einen ziemlich verschiedenen Charakter hat die zweite Handschrift (B), welche uns folgenden Inhalt darbietet:

Fol. 1: Fortsetzung des vorhergehenden, verloren gegangenen Stückes.

Fol. 2r: Die Ermahnungen des Pater Jesajas an die Novizen (وصايا انبا شعيا نحو الاحداث; der Urtext bei Migne, P. G. 40, 1133 und 1158).

Fol. 15v: Brief des Pater Musa an den heiligen Poimen (صحيفة انبا موسى الى بيمين القديس).

Fol. 19r: Dialog zwischen Musa und einem Mönch.

Fol. 20r: Ausgewählte Sprüche (كلام مختار من قول المعلمين; darin kleinere Stücke von Basilios, Gregorios, Barsanufios, Johannes Chrysostomos).

Fol. 27r: Heilsame Sprüche der Kirchenlehrer (من قول الشيوخ منفعة للانفس).

Fol. 32r: Aus den Werken des Efraim (vgl. unten).

Fol. 52v: Eine Legende (قصة شيخ القلق).

Fol. 62r: Eine Reihe von kleinen, erbaulichen Anekdoten; (unter verschiedenen Überschriften gehen diese bis Fol. 130; sie sind nach dem Inhalte geordnet, منجل البكا, منجل السكوت, منجل قتال الزنا u. s. w.; einige finden sich in den Apophthegmata Patrum bei Migne, P. Gr. 65).

Fol. 130r: Aus den Werken des heiligen Marcus Eremita: 1) Über die Reue (على التوبة; Migne, P. G. 65, 969).

Fol. 132v: 2) Über das geistige Gesetz (على الناموس الروحانى; Migne, P. G. 65, 905: *Περὶ νόμου πνευματικοῦ*. Eine Reihe von Lehrsätzen. Der arabische Text fängt erst bei dem vierten an: *Ὁ ταπεινόφρων καὶ ἔργον ἔχων πνευματικόν κτλ.* = ان الانسان المتضع الذى له عقل روحانى).

Fol. 136r: 3) Über die Selbstsüchtigen (على الذين يظنوا انهم يزكوا من اعمالهم ولا يرون ان عمل الخيرات واجب عليهم; Migne, P. G. 65, 929. Der arabische Text fängt erst bei dem zweiten Abschnitte an: *Ὁ Κύριος πᾶσαν ἐντολὴν ὀφειλομένην δεῖξαι θέλων κτλ.* = لما اراد الرب ان يورى ان كل وصية من وصاياه واجبة علينا الخ.

Fol. 141v: 4) Gespräch zwischen Verstand und Seele (مشورة عقل مرقس القديس مع نفسه; Migne, P. G. 65, 1103. Der letzte (fünfte) Abschnitt des griechischen Textes ist im Arabischen weggelassen).

Fol. 144v: Theofilos über den Tod (من قول ثاوفلس راس اساقفة الاسكندرية قاله منجل خروج النفس; in den von Migne (P. G. 65, 27—70) gegebenen Fragmenten des Theofilos findet sich dieses Stück nicht).

Fol. 145v: Abschnitt aus den Werken Efraims (من قول مار افرام نوح ومشورة).

Fol. 151r: Die Ermahnungen des Pater Ammon (وصايا انبا امون).

Fol. 156r: Auszüge aus der Scala Paradisi des Johannes Climacus (هذا كلام اختير من قول اقليمقس انبا ينه ريس دير طور سينا; Migne, P. G. 88, 631 ff. Der arabische Text enthält Auszüge aus allen dreissig Gradus, und hat sie auch in derselben Reihenfolge und mit denselben Überschriften wie der griechische Urtext. Hinten ist ein kleines Bruchstück (6 Zeilen) hinzugefügt mit der Überschrift: من الميمر الواحد وثلثين على الريس. Die Auszüge sind ziemlich willkürlich ausgewählt, fangen öfters mitten in einer Periode an).

Fol. 205v. Die Lebensgeschichte des heiligen Marcus (قصة انبا مرقس).

Fol. 213r. Legende von Martinianus (?; قصة مرطينانس القديس).

Fol. 226v folgt, wie oben erwähnt, die Subscriptio.

Fol. 227r: Eine Legende (ohne Überschrift; der Held der Geschichte wird nur رجل الله genannt, sein Vater Eufemianos und seine Mutter Aglias; es ist die Legende von dem heiligen Alexis).

Fol. 237v: Das fünfte Wunder des Basilios (العجب الخامس لباسيليوس).

Fol. 244r: Anaphora Pilati (dieses Stück ist später zugefügt; es bietet ungefähr denselben Text wie das von Mrs. Gibson herausgegebene, Stud. Sin. V, 1).

Die beiden Codices haben nur drei Abschnitte gemeinsam, das fünfte Wunder des Basilios (A, Fol. 9r—13v = B, 237r—244r), und den ersten und dritten Abschnitt aus den Werken des heiligen Efraim (A, Fol. 148v—160v = B, 32r—45v und A, 174r—180r = B, 45v—52v). In dem Texte des Wunders des Basilios sind die Abweichungen der beiden Codices gering. Bei den Abschnitten aus den Werken Efraims ist der Unterschied grösser, aber doch haben beide Texte sicher einen gemeinsamen Ursprung.

Um die Verschiedenheiten der beiden Texte und ihr Verhältnis zu dem griechischen zu zeigen, mag folgendes Stückchen als Beispiel beigegeben werden:

Cod. A, 150r.	Cod. B, 34r.	Ephraimi Opp. Gr. (ed. Assemani, I, 3).
منجل الذى ليس فيه خوف الله	منجل الذى لا يخاف الله	*Περὶ ἀφοβίας.*
فاما الذى لا يخاف الله فانه موجود بحيل الشيطان كله الذى لا يخاف الله فهو بالنترة والاسترخا وهو يرقد بلا قدر كسلان باعماله وقد صار فى الشهوات وكل امر فى هذه الدنيا لذيذ هو عنده يتشها وليس يفزع من مجى سيده مخصب بكثرة	اما الذى لا يخاف الله فهو موجود بكل حيل الشيطان الذى لا يخاف الله فهو يطلب النتر والاسترخا وينام بلا قدر وكسلان باعماله وقد صار اناء اللشهوات وكل امر فى هذه الدنيا لذيذ يتشها وليس يفزع من مجى سيده وهو مخصب بكثرة	*Ὁ μὴ ἔχων τὸν φόβον τοῦ Θεοῦ ἐν ἑαυτῷ ὁ τοιοῦτος εὐάλωτός ἐστι τοῖς Διαβόλου ἐπιχειρήμασιν. Ὁ μὴ ἔχων τὸν φόβον τοῦ Θεοῦ παρ' ἑαυτῷ μετεωρίζεται ἀδιαφορεῖ καθεύδει ἀμερίμνως ἀποῤῥαθυμεῖ ἐν τοῖς ἔργοις αὐτοῦ· δοχεῖον γίνεται τῶν ἡδονῶν· πᾶν ὅ τι τερπνὸν ἥδεται ἐν ἑαυτῷ οὐ φοβεῖται γὰρ παρουσίαν Δεσπότου· κομᾷ τοῖς*

Cod. A, 150 r.	Cod. B, 34 r.	Ephraimi Opp. Gr. (ed. Assemani, I, 3).
الاوجاع فرح بالنياحة يفر من التعب ويغسل التواضع ويمدح العظمة فيجي ربه فيجده في هذه الاخصال التي ليس ترضيه ويلقيه في الظلمة البرانية فمن لا يعطي الويل لمن هو هكذا؛	الاوجاع فرح بالنياح يفر من التعب يغسل التواضع ويتعنق العظمة فياتي ربه ويجده في. هذه الاخصال التي لا ترضيه فيلقيه في الظلمة البرانية فمن لا يعطي الويل لمن هو هكذا؛	πάθεσι ταῖς ἀναπαύ- σεσι χαίρει τὴν κα- κουχίαν φεύγει τὴν ταπείνωσιν βδελύσ- σεται ὑπερηφανίαν ἀσπάζεται· λοιπὸν ἔρχεται ὁ Κύριος αὐ- τοῦ καὶ εὑρίσκει αὐ- τὸν οἷς οὐκ ἀρέσκεται καὶ διχοτομήσει αὐ- τὸν καὶ παραπέμψει τῷ αἰωνίῳ σκότει· τίς οὐ μὴ ταλανίσῃ τὸν τοιοῦτον;

Schon aus diesem Stückchen ist zu vermuten, dass die Schrift aus dem Griechischen übersetzt ist, und nicht etwa aus dem Syrischen. Und das scheint für alle diese Abschnitte zu gelten. Die vielen syrischen Lehnwörter, welche überall vorkommen, beweisen nichts dagegen, weil sie überhaupt schon sehr früh Gemeingut der Sprache der arabischen Christen geworden sind. Dass die griechische Sprache immer bei den sinaitischen Mönchen mit grossem Eifer getrieben wurde, dafür giebt uns ja auch der Handschriftenkatalog von Gardthausen, welcher Codices aus allen Zeitaltern aufweisen kann, den besten Beweis.

Von verschiedenen Merkmalen, die auch positiv eine Übersetzung direkt aus dem Griechischen andeuten, kann hier erwähnt werden, dass das χ in griechischen Lehnwörtern durchgäng mit ش wiedergegeben wird, z. B. ارشيدياقون Ɔ: ἀρχιδιάκονος, شاروبين Ɔ: χερουβίμ; wenn man ein syrisches Zwischenglied gehabt hätte, würde man wohl كروبين (aus ܟܪܘܒ) geschrieben haben. Daneben sind auch die griechischen Vokativformen häufig bewahrt, z. B.: يا بسيليا (A 6 r), يا ابلابيا (A 30 v), يا بفنوطه (B 96 r). Zwar finden sich ja im Syrischen oft die griechischen Namen nur in ihrer Vokativform übertragen; hier aber tritt diese Form nur ein, wo wirklich der Kasus Vokativ ist, während sonst überall die griechische Nominativform auf -ος gebraucht wird, also بسيليوس, ابلابيوس, بفنوطيوس, und das lässt sich nur durch enge Annäherung an den griechischen Text erklären. Oft ist aber die griechische Nominativ-

form überall durchgeführt, z. B. يا زوس صيّر لنا موضع (A 44v) = *Ζεῦ, ποίησον ἡμῖν τόπον.* Endlich spürt man an mehreren Stellen, wie schon oben erwähnt, in der syntaktischen Konstruktion die sklavische Abhängigkeit vom Griechischen; ein anderes Beispiel bietet A 22v: الرب يعطيكم ان تقبلوا هذا الكلام الخ, eine unarabische Wiedergebung des griechischen: *Δῴη δὲ ὁ Κύριος ὑμᾶς ἀναδεξαμένους κτλ.* (Konstruktion mit Acc. mit Inf.). Über die vielen griechischen Lehnwörter siehe unten.

Was nun die sprachlichen Eigentümlichkeiten betrifft, sieht man bald, dass die beiden Handschriften derselben Kategorie angehören wie die von Fleischer (ZDMG. I, 148) besprochenen Fragmente; die von ihm hervorgehobenen Vulgarismen in der Orthographie und in der Formenlehre kehren hier alle in grösserer Auswahl wieder, und daneben kommen auch, besonders im Bereiche der Syntax, andere Phänomene vor, welche dem heutigen Vulgärarabisch geläufig sind, wofür man aber sonst kaum so alte Belege finden dürfte.

Zu den Pronomina ist zu bemerken, dass der Plural des Demonstrativum in B fast durchgängig die Form هاولا hat (in A dagegen regelmässig هاولى, auch هاولا, هولى und هولا geschrieben). Eine eigentümliche und sehr häufige Anwendung hat die Zusammensetzung des pers. Pron. هو mit dem Dem. ذا, um etwas nachdrücklich hervorzuheben, z. B. A 110r: هو ذا يبدا يصطادهم, dann fängt er (s. العلم) an sie zu jagen; A 63r: يقول هو ذا الباب مغلق, der Prophet sagt: „siehe, diese Thür ist verschlossen; A 163v: الحصاد هو ذا قد دنا, Ὁ ἀμητὸς ἰδοὺ ἔφθασε. Dieses هو ذا wird ganz ohne Unterschied des Geschlechts gebraucht, z. B. A 28r: هو ذا هم منطلقين الى موضع, siehe, sie sind nach einem Orte fortgegangen; B 71r: هو ذا انا ذاهب الى الله, siehe, ich gehe jetzt zu Gott; ebenso auch A 17r: وهو ذا انا قد رجعت خايبه, siehe, jetzt bin ich ohne Erfolg zurückgekommen. Dieser Sprachgebrauch ist wohl aus هاهو ذا herzuleiten; man kann besonders bei dem letzten Beispiel nicht umhin an das moderne ägyptisch-arabische *âhó dä* zu denken; so eben würde man auch heutzutage diesen Satz ausdrücken: *âhó d'ana rigi't min dûn fâide*, me voilà rentré sans résultat. Eine Andeutung, dass das ذا nicht nur in seiner Anwendung, sondern auch in der Aussprache dem modernen nahe gekommen ist, finden wir vielleicht in der Schreibweise هكذى für هكذا (in den Stud. Sin. von Mrs. Gibson V, 69): ا wird oft am Ende der Wörter für ى (الف مقصورة) geschrieben (cf. Fleischer, ZDMG. I, 158), aber nie sonst das umgekehrte.

Die Suffixe haben die regelmässigen Formen; nur wird Masculinum häufig statt Femininum gebraucht, wie auch in dem relativen Pronomen الذى oft für التى steht (الذى kommt auch vor, wo man eigentlich الذين haben müsste, doch nicht durchgängig). Die interessante Schreibweise des Suffix der ersten Pers. Sing., welche wir in den Stud. Sin. V, 58 lesen الى بيت ابويه, zu dem Hause meines Vaters (modern: *la bêt abujä*), habe ich in unsern Handschriften nicht finden können.

Das Fragepronomen wird in A ايش, in B öfters ايشى geschrieben; ايش wird auch in indirekten Fragesätzen gebraucht, z. B. A 14v: انا اعرف ايش تعنى, ich weiss, was du meinst; A 164r: عرفتم ايش يصيبه, ihr wisset, was ihn treffen wird. Das fragende Adverbium weshalb? heisst ليش, in B sowohl ليشى geschrieben als لييشى (119v, 141r) und لاييشى (126v). Mit ايش wird auch gebildet die Zusammensetzung ايش معنا, in Form und Bedeutung ganz dem modernen ägypto-arabischen *eš mi'nä* entsprechend (cf. Spitta, Gramm., p. 271), z. B. B 215v: اخبرنى ايش معنا هذا الصوم, sag' mir, was soll dieses Fasten bedeuten. Das fragende Adverbium wo? heisst ايين, mit من zusammengesetzt immer ohne Alif geschrieben, منين (vulg. *minên*).

„Nichts" wird durch لا شى ausgedrückt, z. B. A 47r: صارت من لا شى شيا, sie (s. die Engel) wurden aus nichts zu etwas; A 118v; وكيف جبت هذه الخليقه من لا شى, und wie ich diese Welt aus nichts hervorgebracht habe.

Von den Kasusendungen sind im Singular hie und da, wie das eben citierte شيا zeigt, noch Spuren vorhanden. In den adverbiell gebrauchten Accusativen findet sich das Alif immer. Im Dual, insofern diese Form nicht schon von dem Plur. verdrängt ist, ist nur der abhängige Kasus übrig geblieben, im Pluralis sanus ist er bei weitem vorherrschend; doch kommt auch ـون vor, einmal sogar vor einem Genetiv: A 74r: وصيرت الناس بنون الله, τέκνα θεοῦ ἀνθρώπους πεποίηκας. Hier hat augenscheinlich der Hiatus dazu beigetragen, die Form بنون zur Anwendung zu bringen; der grobe grammatische Fehler zeigt aber, dass diese Form in der gesprochenen Sprache nicht mehr geläufig gewesen ist. Von den im Stamm flektierten Wörtern kommen im Sing. ابو, اخو und ذو vor unverändert, ذو einmal mit dem Artikel verbunden, A 80v: كيف يمكن للجسد الذو ثلثه اذرع ان يقاس بعرض السما وطولها, wie kann der Körper, welcher drei Dra' hoch ist, mit der Breite

und der Länge des Himmels gemessen werden; dagegen für فو immer فا, nicht افا (cf. Fleischer l. l. 156), z. B. A 34r: واخرج فاها الزبد, der Schaum trat ihr aus dem Munde; B 181v: يكون قول الزبور في فاك كل حين, die Worte des Psalters seien in deinem Munde zu jeder Zeit. Als Plural wird die Form افاه gebraucht, A 75r: واليها افاه عقول الرغيبين منفتحة, *πρὸς ἃ ἡ τῶν λιχνοτέρων ἀεὶ διάνοια κέχηνεν*; übrigens wird am häufigsten für den Mund das vulgäre فم gebraucht. Von اخو bildet man den regelmässigen Dual اخوين (B 68r) und den Plural اخوة, von ابو sowohl ابهات (meistens nur in religiöser Bedeutung, patres) als ابا, z. B. B 68r: انسان من الابا قل, einer von den Vätern hat gesagt; A 33r: ترك طغيان اماته اباه, er liess den Unglauben seiner Eltern fahren (ابا als Dual gefasst).

Von den Komparativformen kommen nur Belege für die Masculinumform افعل vor, اكبر, احسن u. s. w. Das Adjektiv „gut“ hat im Komparativ sowohl اطيب, z. B. A 24r: ايش اطيب في الدنيا, was ist besser in der Welt, als اخير (nicht خير), z. B. A 57v: كان اخير لذلك الرجل, es wäre besser für diesen Mann; ebenso A 85r, 161v.

Bei den Zahlwörtern ist zu bemerken, dass „eins“ als Zahlwort durchgängig واحد heisst; احد alleinstehend wird als Pronomen gebraucht, besonders mit negativen Partikeln verbunden, لم يدخل احد, niemand kann hinein, u. ä.; also ganz dem Verhältnisse entsprechend, welches im modernen Syro-arabischen zwischen *wâḥid*, eins, und *ḥadâ*, jemand besteht. Dahingegen heisst „elf“ حدعشر (A 48v), auch احداعشر geschrieben (B 178v); „einundzwanzig“ aber واحد وعشرين, und so weiter bei den übrigen Zehnern. „Zehn“ wird in A meistens عشر geschrieben, in B اعشر (cf. Fleischer, l. l. 156). „Hundert“ wird geschrieben regelmässig مايه, „zweihundert“ ماتين (*mitên*), B 226v.

In den Verben hat sich der ursprüngliche Formenreichtum besser erhalten als in den Nominen. Man findet noch eine selbstständige Form für II. Pers. Sing. Fem. z. B. A 16r, ولما تفعلين هذا, weshalb thust du dieses, o Weib; A 76r, سا تلدين, du sollst gebären. Ebenso ist auch der Dualis bewahrt, z. B. A 23v, مثل ان عيني الانسان تتقلبا, wie die Augen des Menschen

herumfahren; B 53r, رجعا, die zwei kehrten zurück. Auch von dem modus energicus haben wir ein Beispiel: A 30v: لا اطرحنكى فى مرض سو (لا mit Alif geschrieben), ich werde dir eine böse Krankheit beibringen. Kennbare Passivformen finden sich in folgenden Stellen: A 3r: امر ان يوتا بمر من حديد, er gab Befehl, dass man eine Schaufel von Eisen bringen sollte; A 17v: اورا, es wurde gezeigt (cf. Fleischer, l. l. 157).

Die fünfte und sechste Konjugation ist fast durchgängig mit prosthetischem Alif geschrieben, was die heutige Aussprache andeutet, also اتعلم, اتزوج, اتجادل usw.[1]); sogar auch اتادب für تادّب (A 33r).

Von den Verben mit schwachen Radikalen ist folgendes zu bemerken. Die Verb. prim. hamz. sind regelmässig; es kann beiläufig hier erwähnt werden, dass in einer anderen Sinaitischen Handschrift die Form وخّر für اخر begegnet (Stud. Sin. V, 15: قد وخّر المجادله, er hatte die Disputation aufgeschoben). Das Verb. med. hamz. سأل wird im Impf. und Imp. durchgängig ohne Alif geschrieben, z. B. A 176r اسلكم, ich bitte euch (cf. Fleischer l. l. 157). In den Verb. med. waw wird der Imperativ mit و geschrieben, z. B. A 169v, وهكذا كون انت يا حبيب, so sei auch du, mein Geliebter; wir dürfen also hier eine gedehnte, der heutigen syrischen[2]) ähnliche Aussprache annehmen. Im Passiv kommt dieselbe merkwürdige Umstellung des *u* vor, wie es auch Fleischer (l. l. 157) in seinen Fragmenten erwähnt, z. B. A 105r هذه الكلمه التى أقيلت, dieses Wort, welches gesprochen wurde. Die Verb. tert. je behalten das *j* in der dritten Pers. Plur. z. B. A 31r: بقيوا, sie blieben (cf. Fleischer, l. l. 157). Die zwei doppelt defektiven Verben راى und جاء erleiden starke Verkürzungen, z. B. جت (wie heutzutage

---

1) Diese Schreibweise, welche sich auch in den von Mrs. Gibson edirten Handschriften findet, hat die gelehrte Engländerin zu einer possierlichen Bemerkung veranlasst (Stud. Sin. V, pref. XIX): „I have suspicion, that he occasionally places the ta of the 8th form of the verb before its first root letter instead of after it, as in اتعلمنا, اتزوجت, اتجادل, اتناول“. Als ob اتجادل und اتناول 8. Form sein könnte, von der Bedeutung gar nicht zu reden! „As it is possible, however, to treat the prefixed Alif as an interjection (sic!) and refer the verb to the 5th form, I have given Macarius (der Abschreiber) the benefit of the doubt“. Sehr liebenswürdig, gnädige Frau!

2) Cf. meine „Contes de Damas“, Leide 1897, pag. 146.

gat, sie ging); A 15v: حيبث رته, als sie ihn sah (cf. Fleischer, l. l. 156).

In Betreff der Orthographie sind ausser dem, was aus den obigen Beispielen hervorgeht, noch folgende Einzelheiten zu erwähnen. Das ى am Ende der Nomina und Verba (الف مقصورة) wird immer als ا geschrieben, z. B. A 34v: النصارا; A 106v: ينبغا; B 53r auch in der Konjunktion حتا (für حتى); Fleischer (l. l. 158) betrachtet diese Schreibweise als einen Aramaismus, was jedoch Prof. Nöldeke (nach mündlicher Mitteilung) entschieden bezweifelt; die Leute haben einfach *a* gesprochen und deshalb Alif geschrieben. Participien und Infinitive der Verba tert. waw werden mit einem pleonastischen Alif geschrieben, z. B. A 17v: ممحوا, ausgetilgt; ebenso auch نحوا für نحو, z. B. A 20r: كنحوا, in Übereinstimmung mit, also ausgesprochen etwa *naḥū*. Die Partikel, welche das Futurum bezeichnet, wird immer سا geschrieben. Weggelassen wird das Alif fast immer in der häufig gebrauchten Zusammensetzung منجل für من اجل, besonders in Überschriften (cf. syr. ܡܛܠ); doch findet sich die getrennte Schreibweise ein paar Mal, z. B. A 16r: من اجلى, um meinetwillen. Das Lehnwort مارى wird مار, مرى und مر geschrieben, ebenso im Femininum مارت und مرت; das letztere immer in der häufigen Zusammensetzung مرتمريم, die heilige Jungfrau. Die Vokativpartikel ايها kommt auch in der Form ايه vor, z. B. A 1r.

Weit mehr als in den formellen Äusserlichkeiten wird uns aber in der Syntax, in den vom Geiste der gesprochenen Sprache durchhauchten Satzbildungen, klar, wie nahe die allgemeine Volkssprache schon zu der Zeit unserer Handschriften der heutigen gestanden hat. Die bedeutendsten syntaktischen Merkmale des modernen Vulgärarabischen kommen hier alle vor, mit Ausnahme eines einzigen, des Präfixes *b* im Imperfektum. Das Einzelne soll hier kurz besprochen werden.

Das Subjekt wird ohne Unterschied vor und hinter das Verbum gesetzt; man findet neben einander الشيخ قال und قال الشيخ, الاخ سال und سال الاخ. Die Voranstellung des Subjekts kommt auch vor, selbst wenn es mit folgenden Genetiven oder ähnlichem verbunden ist und der ganze Ausdruck dabei schwerfälliger wird, z. B. A 27r: واسما الثلثه قواد هكذا كان, die Namen der drei Häuptlinge waren folgende.

Ganz im Geiste der modernen Sprache ist die häufige Anwendung der selbständigen Pronominalformen neben entsprechenden Verbalformen. Ursprünglich ist natürlich dieser Gebrauch von den Fällen ausgegangen, wo bei Abfall der auslautenden Vokale Zweideutigkeit der Formen entstand, und hat sich nachher auch auf die

übrigen ausgedehnt; wenn man sich erst daran gewöhnt hatte انا قتلت und انت قتلت zu sagen, fing man auch leicht an انا اقتل und انت تقتل zu sprechen, obschon dieses an und für sich gar nicht notwendig war. Von diesem Gebrauch bieten unsere Texte sehr zahlreiche Beispiele: A 3 v انا اظن, ich meine; A 19 r نحن اهلكنا, wir haben verwüstet, u. s. w.

Ebenso entspricht es dem modernen Sprachgebrauch, wenn den Suffixen noch die selbständigen Pronominalformen sehr häufig folgen, z. B. A 29 r: فلما بلغني انا, und als es mir gemeldet wurde. Zwar ist das auch klassisch, aber doch nicht wie hier so häufig verwendet und ohne specielle Bedeutung.

Und nicht nur nach Suffixen, auch nach Substantiven werden die Pronomina hinzugefügt, z. B. A 87 r: النفس التى تحب الله في الله هو نياحها وحده فقط, die Seele, welche Gott liebt, auf Gott allein setzt sie ihre Zuversicht. In diesem letzten Falle kann man an Einfluss aus dem Syrischen denken.

Das heutige Vulgärarabisch hat bekanntlich den alten, echt semitischen Sprachgebrauch bewahrt, nicht nur Stoff sondern auch Inhalt durch Apposition, nicht durch eine Genetivverbindung zu bezeichnen (cf. Spitta, Gramm. des vulg.-arab. Dialektes in Ägypten, § 128 a); auch von dieser Ausdrucksweise bieten unsere Handschriften ein Beispiel, A 3 v: هذا العمود النار, diese Feuersäule. In den von Mrs. Gibson herausgegebenen Texten sind noch mehrere solche zu verzeichnen; Stud. Sin. V, 58: وكان الاكليل الذهب على راسي, und die goldene Krone war auf meinem Kopfe, und ebendaselbst: الكوز الما, der Krug mit Wasser. Wir haben also in diesen frühen Beispielen das sichere schriftliche Zeugnis von dem, was man auch ohnehin annehmen müsste, dass der vulgärarabische Sprachgebrauch keineswegs eine Neuerung ist, sondern dass eben diese merkwürdige Ausdrucksweise in der lebendigen arabischen Volkssprache immer gang und gäbe gewesen ist, obschon wenigstens die eine Reihe der Fälle, Bezeichnung des Inhalts durch eine Apposition, in der gelehrten Litteratursprache nicht statthaft wurde. Überhaupt, je mehr man die modernen arabischen Dialekte untersucht, umsomehr muss man zu der Überzeugung kommen, dass eben im Bereiche der Syntax das weitschweifige und doch so einzwängende System der klassischen Grammatik sehr viele Fähigkeiten der gesprochenen Sprache ausser Betracht gelassen hat, welche aber von frühern Zeiten geerbt, sich im Volksmunde immer lebendig gehalten haben.

Die Konjunktion أَنْ wird in den Texten unserer Handschriften wie im modernen Vulgärarabischen häufig weggelassen, z. B. A 60 v: لكي يهب لنا نرث الحياه الدايمه, damit er uns geben könnte, dass wir das ewige Leben erben; A 61 r: لا اخاف اسمع, ich fürchte

nicht zu hören; A 174r: انا افزع لا تطليب الريح, *φοβοῦμαι μὴ πνεύσῃ αἰφνιδίως ὁ ἄνεμος.* Die Schwerfälligkeit, welche die Satzverknüpfung mit أَنْ öfters verursacht, scheint auch antithetischerweise anzudeuten, dass die Verwendung dieser Konjunktion etwas der lebendigen Sprache fern liegendes gewesen ist; wenn man z. B. A 15v folgenden Satz findet: وكيف لى باليقين أَن اعرف إن انا تبت أَنّ الله يقبلني, „wie werde ich aber mit Sicherheit wissen können, dass, wenn ich mich bekehre, Gott mich empfangen wird", spürt man deutlich die Unbeholfenheit des Übersetzers, welcher mit den ihm ziemlich ungewohnten أَنْ und إِنّ herumtaumelt.

Die moderne häufige Anwendung der Hilfsverben, teils um temporale Nuancen auszudrücken, teils ganz pleonastisch gebraucht, hat sich in der Sprache unserer Handschriften noch nicht entwickelt.

Der Optativ wird hier wie in der heutigen Sprache (vgl. Spitta, § 161d und 162d) sowohl durch das Perfektum als durch das Imperfektum wiedergeben; man sagt ohne Unterschied الله ذكرك und الله يذكرك, الرب اعطاكم und الرب يعطيكم; doch ist der Gebrauch des Imperfektums bei weitem häufiger, wie auch im modernen Arabischen dieses Tempus in Wunschsätzen das beliebteste ist. Mit der rhetorischen Finesse der alten semitischen Sprechweise, den Wunsch als etwas schon vollendetes darzustellen, hat die Volkssprache sich nicht zurecht finden können.

Zu den Negationen ist zu bemerken, dass ليس vollständig als Adverbium gebraucht wird, z. B. A 45r: فاني له كاهن وان كنت ليس انا لذلك اهلا, denn ich bin sein Priester, obschon ich dessen nicht würdig bin; A 82r: والابتعاد اقول ليس اعنى خروج النفس من الجسد, und wenn ich sage: Entfernung von der Welt, meine ich mit diesem Ausdruck nicht den körperlichen Tod. Das zum Verbum gewordene Wort hat in diesen Satzverbindungen seine verbale Natur, seine Rektionsfähigkeit wieder vollständig eingebüsst; ganz ebenso auch wenn wir in den Stud. Sin. von Mrs. Gibson Sätze finden wie diesen (S. S. V, 16): هل تظن انك ليس صرت عبدا, glaubst du etwa, dass du nie Diener gewesen bist.

In l e x i k a l i s c h e r Hinsicht findet sich auch vielfach Anschluss an den modernen Wortschatz und moderne Bedeutungsänderungen der alten Wörter; dazu gehört, wenn das Wort شتا in der Bedeutung „Regen" vorkommt, z. B. B 214v: تهت مع هذا الشتا الشديد, ich habe mich unter diesem starken Regen verirrt. Für „innere" wird neben داخل auch جواني gebraucht,

z. B. A 115 r: الانسان الجوانى, der innere Mensch; A 116 r: الحركات الجوانيه, die inneren Bewegungen. Interessant ist die Ausdrucksweise, welche wir A 98 v finden: وليس فى شان امر اخر, „und es ist nicht wegen irgend etwas anderen“, wo die Zusammensetzung فى شان vollständig so verwendet ist wie im heutigen Arabischen *ʿaššân* (syr.) und *min šân* (ägypt.). Es kann hier beiläufig erwähnt werden, dass die in der jetzigen Vulgärsprache so beliebten zusammengesetzten Präpositionen (*taḥt min*, *fôq min* u. ä.) sonst in den Texten unserer Handschriften nicht vorkommen. Das Wort „Hand“ hat sowohl die Form ايد (*îd*) als يد (*jad*); A 69 r kommen beide Formen auf derselben Seite vor (cf. Fleischer l. l. 156). Das lokale Adverbium „hier“ wird fast durchgängig هونا statt هنا geschrieben, z. B. A 128 r; 145 r; 161 r, was an die moderne syrische Aussprache *hôn* erinnert; ursprünglich aus هاهنا, wie هو ذا aus*) هاهو ذا. Dagegen wird die Ableitung هناك, dort, immer ohne *waw* geschrieben, z. B. A 161 r: هونا جاهدوا هناك فرحوا, hier stehen sie Mühe aus, dort sind sie selig.

Übrigens ist der ganze Wortbestand, dem Inhalte entsprechend, ganz schlicht und einfach. Auffallende Neubildungen kommen nur ganz vereinzelt vor; eine solche ist die Ableitung حنجرانى von حنجرة, Schlund, mit der Bedeutung „schwelgerisch“, „leckermäulig“, es giebt das griechische *γαστρίμαργος* wieder (B 180 v). Hier hat wohl ܓܪܓܪܢܐ (aus ܓܪܓܪܬܐ, Kehle) mit eingewirkt[1]. Als Nebenform von عربد kommt B 89 v das sonst unbekannte عربس vor, in der Bedeutung: ungeduldig werden, die mönchische Askese nicht aushalten können.

Wie überhaupt im christlichen Arabismus sind die s y r i s c h e n und g r i e c h i s c h e n Lehnwörter sehr zahlreich, grösstenteils Ausdrücke für rituelle und religiöse Gegenstände und Begriffe, wie zum Beispiel: اسكيم (ܐܣܟܝܡܐ, *σχῆμα*), die Mönchstracht, أكْرَز (ܐܟܪܙ von *κηρύσσειν*) predigen (A 168 r), برّيسيا (ܦܪܗܣܝܐ, *παῤῥησία*), Freimütigkeit (A 99 r), الاسقيطا (von *ἀσκητής*), der Asket (A 110 r), السنيديسس (*συνείδησις*), das Gewissen (A 112 r). Von sonst nicht in den Lexika vorkommenden Wörtern habe ich folgende notiert, welche syrischen Ursprungs sind: شبوقه (A 39 r, von ܫܒܘܩܐ; wird gebraucht um das griechische *βακτηρία* wiederzugeben); رشيع (A 161 v, von ܪܫܝܥܐ, das griechische Original hat *ἀσεβής*). Griechische Lehnwörter, welche sonst nicht bekannt sind oder welche mit sonst nicht gewöhnlichen Bedeutungen vorkommen, sind folgende: فنطسيه in der Bedeutung Erfindung, listiger Streich (A 43 v: كل

1) Mündliche Mitteilung von Prof. Nöldeke.

فنطسيه الشيطان, alle die Vorspiegelungen des Teufels; اتفلسف in der Bedeutung widersprechen (A 76 v: اتفلفست على مقالة الملاك als Übersetzung von τῷ τοῦ ἀγγέλου ἀντιῤῥητορεύουσα ῥήματι; die Rede ist vom Besuche des Engels bei der heiligen Jungfrau); برسمون, Versuchung, mit بلو synonym gebraucht (d. i. πειρασμός; A 136 r: لكل انسان ينفع البرسمون والبلوا, jedem Menschen nützt die Versuchung und Erprobung; A 139 r giebt uns die Pluralform: ما ندنوا الى الاتضاع الا بالبرسموفات, nur durch die Versuchungen kommen wir der Demut näher); نغنسط, Vorleser (ἀναγνώστης, A 188 r, ebendaselbst die Form بانياقن für ὑποδιάκονος); قابيل, Kleinhändler, Speisewirt (von κάπηλος, durch das syrische ܩܦܠܐ vermittelt; Dozy führt die Form قبيل an; B 82 r: مثل انسان ذاهب فى السوق عند القابيل يشم الشوا والطبيخ, wie ein Mensch, welcher auf dem Markte beim Speisewirt vorbeigeht und den Duft der gekochten und gebratenen Speisen riecht; قامين, Ofen (ܩܡܝܢܐ, von κάμινος; B 92 v: قليه الراهب هي قامين بابل, und die Zelle des Mönchs ist wie der Feuerofen in Babylon); برفير, Purpur (von πορφύρα, B 227 v).

Der Name der Stadt Jerusalem kommt immer in der aramäischen Form vor, mit schwankender Orthographie, sowohl اورشليم als (seltener) اورسليم, einmal (A 80 v) اوروشليم.

Man wird aus den obigen Notizen ersehen haben, dass die beiden Handschriften nicht so sehr wegen ihres Inhalts, als wegen der formellen Eigentümlichkeiten Interesse bieten; und nach alledem, was wir bis jetzt wissen, stimmt die ganze Kategorie der christlichen sinaitischen Codices mit diesen Specimina in allen Beziehungen überein. Was wir hier haben, ist die schlichte und gewöhnliche Volkssprache des dritten und vierten Jahrhunderts, ausgenommen die vom Inhalte bestimmten Eigentümlichkeiten. Die Mönche, obgleich nicht ohne Kenntnisse (wie hätten sie sonst aus dem Syrischen und dem Griechischen übersetzen können), entbehrten doch jeder Bildung im arabischen Sinne des Wortes und verfolgten auch mit ihren Kompilationen ganz andere Zwecke, als für منشى gelten zu können. Sie schrieben deshalb die Sprache, welche im alltäglichen Leben gehört und gesprochen wurde.

Dass diese Sprache schon in so früher Zeit in so vielen Beziehungen mit der heutigen Volkssprache übereinstimmt, darf uns zwar nicht überraschen, doch ist die sichere Konstatierung dieses Phänomens von grosser Bedeutung für die Geschichte der arabischen Sprache. Je mehr man sich mit dem Vulgärarabischen und der Vergleichung desselben mit den anderen semitischen Dialekten beschäftigt, desto mehr kommt man, wie schon angedeutet, zu der Überzeugung, dass die heutige Volkssprache keine Tochter des Schriftarabischen sein kann. Wie das litterarische Arabisch auf

mehr oder minder künstlichen Wegen aus der alten Dichtersprache, welche an und für sich schon auf den ältesten erreichbaren Stufen ebenso wie die homerische sehr viel konventionelles aufweist, hervorgegangen ist, wurde die volkstümliche Ḥaḍarisprache, welche trotz der grossen innern Verschiedenheiten immerhin den Beduinendialekten gegenüber eine Einheit bildet, geschaffen, als mit der neuen Religion die arabische Sprache den Städtern und den Bauern in Iraq, Syrien und Ägypten aufgedrungen wurde. Je älter die Stufe ist, auf welcher man eine selbständige Volkssprache konstatieren kann, desto deutlicher wird diese Entwickelung, und darauf eben beruht der Wert unserer Handschriften. Diese sind um so höher zu schätzen, weil bisher die Urkunden für die Kenntnis der älteren Volkssprache überhaupt sehr zerstreut und sehr sparsam gewesen sind.

Ein arabischer Vers im Chazarî-Buche.

Von

Ignaz Goldziher.

Im Chazarî-Buche III, cap. 38 (ed. Hirschfeld 188, 11) folgt auf die Worte פהלא קאלוא (hebr. Übers. והלא היו אומרים) ein arabisches Citat, das bereits in dieser Zeitschr. XLI, 701 metrisch hergestellt worden ist:

أنا الغَرِيقُ فما خَوْفى من البَلَلِ

Da der arabische Text des Buches in jüngster Zeit wieder Gegenstand kritischer Behandlung war (Horovitz, in der Monatsschr. für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums), möchte ich hier auf jene Stelle zurückkommen, um ihre Quelle nachzuweisen. Die von Jehûdâ hal-Lêwî citierten Worte bilden den zweiten Halbvers einer Zeile des Mutanabbî (Dîwân ed. Kairo 1308, II, 65), welche einem der vielen Ruhmgedichte an Sejf al-daula angehört. Das Gedicht galt als eine der berühmtesten Leistungen des Dichters und besonders die betreffende Verszeile als eine der schönsten des Gedichtes; als solche wird sie von Abû-l-maḥâsin (Annales, ed. Juynboll II, 65) in seiner Notiz über Al-Mutanabbî besonders hervorgehoben. Die Berühmtheit des Verses verschaffte der einen Hälfte desselben auch Eingang in das Chazarî-Buch, wo sie fast wie ein Sprichwort eingeleitet ist.

Der in dem Citat ausgedrückte Gedanke wird in ganz volkstümlicher Weise in einer Erzählung der Tausend und einen Nacht (Bûlâḳ 1279, II, 63) angewendet:

„Er warf ihn gebunden ins Meer und sagte ihm: Gieb Acht, dass du nicht feucht werdest."

Diese Worte sind eine Paraphrase jenes auch von Jehûdâ hal-Lêwî citierten Halbverses; ein Beweis mehr für die Popularität des Spruches.

Dass der Redaktor der TEN die Gedichte des Mutanabbî kannte und benutzte, folgt übrigens aus IV, 152, 19.20. Dort wird die an seinen ergrauenden Scheitel gerichtete Anrede des Dichters:

ضيف ألمّ براسى غير محتشم ✿ لأنت اسود فى عينى من الظلم

(ed. Kairo II, 300) zusammen mit dem darauffolgenden Verse anonym citiert.

Savitar.

Von

Hermann Oldenberg.

In meiner „Religion des Veda" (S. 64 fg.) schrieb ich: „Das Wesentliche an der Conception des Savitar ist nicht die Vorstellung der Sonne, auch nicht die Vorstellung der Sonne in einer bestimmten Richtung, insofern sie nämlich zu Leben und Bewegung antreibt: sondern das Wesentliche ist der abstrakte Gedanke dieses Antreibens selbst. Er giebt sozusagen den Rahmen her, welcher die den Savitar betreffenden Vorstellungen umfasst". Diese Sätze haben Widerspruch erfahren; mehrere Forscher haben ihnen gegenüber erklärt, an der altverbreiteten Vorstellung vom vedischen Savitar als einem Sonnengott festzuhalten. Zuletzt hat Professor M. Müller in einem schönen Abschnitt seiner Contributions to the Science of Mythology (S. 819 fgg.) diese Vorstellung mir gegenüber eingehend verteidigt. So wolle man mir gestatten, hier auf die principiell nicht unwichtige Frage zurückzukommen und meine Begründung für die früher in der Form einfacher Behauptung aufgestellten Sätze vorzulegen. Ich beschränke mich dabei durchaus auf das indische Untersuchungsgebiet, so nahe es auch läge — man denke etwa an die Gedankengänge Useners in seinen „Götternamen" — sich auf weitergehende Betrachtungen vergleichender Natur führen zu lassen.

M. Müllers Ansicht sei hier überwiegend mit seinen eigenen Worten wiedergegeben: „It is quite true that the name of Savitṛi, like every other name, is derived from a root which conveys a general concept, and that Savitṛi means enlivener; but that predicate presupposed as its subject one object only, namely, the sun, and would for that very reason have never been applied to any other enlivener, whether the rain, or the moon, or the wind" (S. 822 fg.). Allerdings gebe es Stellen im Ṛgveda, ja ganze Hymnen, in welchen der solare Charakter des Savitar wenig hervortritt. Aber so sei ja auch stellenweise bei Agni, bei Mitra[1])

1) Der Gott Mitra giebt übrigens M. Müller (S. 821) Gelegenheit, als Zeugen gegen meinen Glauben an abstrakte Gottheiten mich selbst aufzurufen. „Even Prof. O., while maintaining the existence of deities, abstract from the

und Varuṇa das „original fulcrum“ dieser Götter, ihre Naturgrundlage hinweggefallen, so dass „a deity remains, apparently without any physical background“: aber darum stehe doch die ursprüngliche Feuernatur Agnis, die Sonnennatur Mitras und so denn auch die Sonnennatur Savitars, oder seine Natur „as the agent behind the sun“ nicht minder über allen Zweifel fest (S. 820 fg.).

Es fällt mir selbstverständlich nicht ein zu bestreiten, dass ursprüngliche Naturgötter sich im Lauf der Zeit, unter dem Zurücktreten ihrer Naturwesenheit, mehr oder minder ausschliesslich in Träger gewisser Typen göttlichen Handelns haben verwandeln können und in der That häufig verwandelt haben. Ehe wir aber entscheiden, ob ein derartiger Vorgang der Gestalt des Savitar zu Grunde liegt, werden wir gut thun, an sicheren Fällen das Aussehen zu studieren, welches die bezeichnete Entwicklung den aus ihr hervorgegangenen Göttergestalten mitzuteilen pflegt. Dies Aussehen ist in der That typisch; es darf behauptet werden, dass wer sich ich möchte sagen mit dem sinnlichen Eindruck desselben vertraut gemacht hat, in der Regel im stande sein wird mit nahezu instinktiver Sicherheit zu beurteilen, ob der betreffende Fall vorliegt oder nicht.

Varuṇa ist der göttliche Herr des Ṛta, der Bestrafer der Sünden. Mitra ist der Schützer von Verträgen, von Freundschaftsbündnissen. Die Aśvin sind Helfer aus allerlei Nöten. Agni — wenigstens nach M. Müller (820), der mir hier etwas zu weit zu gehen scheint — „becomes in the end the Creator, the king of men, omniscient and omnipotent, without (?) one trace of his igneous origin being left“. Man mache nun den Versuch, das Bild dieser Gottheiten aus dem Typus des Handelns, welcher ihnen eigen ist, zu konstruieren. Alsbald wird sich zeigen, dass die Rechnung nicht aufgeht. Schon der Name ist irrationell. Dass Varuṇa nicht etwa Ṛtaspati, sondern eben Varuṇa heisst, deutet in die dunkle Ferne einer Vorgeschichte zurück, in welcher aus Elementen, die der Anschauung des Ṛta allem Anschein nach inkommensurabel sind, die Gestalt jenes Gottes erwachsen ist. Oder andrerseits, wenn uns ein allwissender Weltschöpfer begegnet, der nicht Dhātar oder Prajāpati oder ähnlich, sondern Agni heisst, so sagt schon der Name, dass es nicht die Idee des Weltschaffens ist, welche sich in diesem Gott verkörpert hat, sondern dass er das Feuer war, ehe er zum Schöpfer wurde. Und nicht minder deutlich als der Name

---

very beginning, seems to have felt this necessity of a visible object, as the starting-point of Mitra, and he therefore looks upon him as possibly an old fetish“ etc. Aber meinem Glauben an die abstrakte Natur gewisser Gottheiten thue ich doch keinen Eintrag, wenn ich gerade Mitra nicht zu dieser Kategorie rechne, sondern in ihm ein ganz anders geartetes Wesen sehe — beiläufig bemerkt keinen Fetisch, sonden einen Sonnengott (Rel. des Veda 48 fg. 190 fg.), der allerdings vorkommenden Falls vielleicht durch einen Fetisch repräsentiert werden konnte (S. 186 A. 1).

zeigen festeste, tief gewurzelte Attribute, Thaten u. s. w. eines solchen Gottes, dass die Grundlagen der betreffenden Conception anderswo als in jener abstrakten Sphäre liegen. Es ist unnötig, dies für einen Fall wie etwa den des Agni konkreter zu veranschaulichen. Aber nehmen wir Mitra und Varuṇa: hätten diese von Anfang an eben nur jene Funktionen in der ethischen und socialen Welt auszuüben gehabt, woher stammt dann jene enge, an Festigkeit in der vedischen Götterwelt kaum irgendwo erreichte Verbindung der beiden zu einem Paare? Wie kommt es, dass dies Paar die vornehmsten Stellen in einem grösseren Kreise von sieben einander sehr ähnlichen Göttern einnimmt? Dass der eine jener beiden den Tag, der andere die Nacht beherrscht? Woher die Beziehung des einen zu den Wassern? Dürfen wir den sündenstrafenden, das Recht hütenden Varuṇa als den geschichtlichen V. benennen, so ist klar, dass jene Züge in vorgeschichtlicher Vergangenheit ihren Ursprung haben. Sie stellen verwitterte, auseinandergefallene, zunächst unverständlich gewordene Fragmente eines Vorstellungskreises dar, den wir nach der ganzen Sachlage als uralt anerkennen müssten, auch wenn jene Fragmente nicht — wie ich es gerade für diesen Fall annehmen zu dürfen glaube[1]) — hinreichten, die Ergänzung zu einem Ganzen zu ermöglichen, welches, den jüngeren Ideenschichten fremd und in sie nicht auflösbar, die prähistorische Grundschicht dieser Conception in klarer Anschaulichkeit repräsentiert. Dieser Gott, der die Sünden bestraft, ist seinem Grundwesen nach nicht ein Bestrafer, sondern ein Naturgott — ich meinerseits sage bestimmter ein Mondgott — der das Amt eines Strafers der Sünden übernommen hat. — Oder die Aśvin: wenn ihr Wesen von Anfang an darin aufging, Nothelfer und Ärzte zu sein, woher dann ihre Zwillingsnatur? Woher ihre Verbindung mit den Lichtphänomenen des Tagesanbruchs? Woher ihre Beziehung zur Sonnentochter? Woher ihr erdumwandelnder Umlauf? Auch hier kommen auf das Sichtbarste neben dem Bild der errettenden, heilenden Götter die Züge einer Naturwesenheit zur Erscheinung, nie und nimmer ableitbar aus jenen auf das Menschenleben gerichteten Funktionen. Auch hier sehen wir, es sind ursprüngliche Naturgötter, die das Amt von Nothelfern, von Ärzten übernommen haben.

Wir fragen nun: Liegen bei Savitar die Verhältnisse ebenso? Ist er ein Sonnengott, welcher das Amt übernommen hat, der Antreiber zu aller Art von Bewegung zu sein?

Beginnen wir mit dem Namen. Wenn Agni durch seinen Namen als das Naturwesen „Feuer“ charakterisiert wird, wenn der Name Varuṇas über die Vorstellung des Sündenstrafens hinaus in eine dunkle Vorgeschichte weist, so haben wir hier einen Gott, der einen ebenso klaren und deutlichen Namen hat wie Agni, aber

1) Siehe ZDMG. L, 62 fg.

dieser Name charakterisiert ihn nicht als Sonne oder Mond oder Feuer oder als irgend eine andere Naturwesenheit, sondern er charakterisiert ihn als „Antreiber“. Giebt es andere Götter, welche Namen von demselben grammatischen Typus führen? Eine ganze Reihe, deren Namen auf das Genaueste entsprechen. Es giebt einen Gott Schöpfer (Dhātar), einen Gott Ordner (Vidhātar), einen Gott Schützer (Trātar), einen Gott Führer (Netar), eine Göttin Schirmerin (Varūtrī) u. a. m.[1]) Nichts deutet darauf hin, dass der Schützer die Verkörperung irgend einer Naturwesenheit sei, welche sekundär das Amt des Schützens übernommen hätte. Ebenso wenig hat es irgend welche Wahrscheinlichkeit, dass dieser Trātar etwa aus einem *Indra trātar* sich losgelöst und verselbständigt habe. Allerdings wird der Ausdruck *trātar* von verschiedenen Göttern gebraucht — so von Agni, von Indra, von Bṛhaspati, den Maruts u. s. w. —, aber immer als rein zufälliges, nicht als ein dogmatisch oder rituell fixiertes Epitheton; und schon, dass alle jene Götter gleichermassen Schützer sind, macht den Gedanken an einen einzelnen von ihnen als einen Schützer κατ' ἐξοχήν hinfällig. Als festes, sozusagen technisches Beiwort erscheint *trātar* erst im jüngeren Ritual; dort giebt es Darbringungen an *Indra trātar*, so Taitt. Saṃh. II, 2, 7, 5, wo diese Form des Indra neben einem *Indra indriyāvant*, *Indra gharmavant*, *Indra aṃhomuc*, *Indra vaimṛdha* u. a. m. steht. Ich meine, hier ist es mit Händen zu greifen, wie relativ späte priesterliche Künstelei für jedes einzelne Bedürfniss des Opferers eine entsprechende, durch einen Beinamen charakterisierte Form des Indra geschaffen hat. Die alte Zeit kennt Götter mit rituell festen Beinamen nur ganz spärlich, und man kann behaupten, dass bei keinem solchen Gott, oder richtiger bei keiner solchen speciellen Auffassungsform eines Gottes wie etwa *Agni jātavedas*, *Agni vaiśvānara*, *Soma pavamāna*, das Epitheton sich zu einer selbständigen, von der Hauptgottheit losgelösten Wesenheit entwickelt hat. Der Kundige wird instinktiv empfinden, dass es sich nicht dazu entwickeln k o n n t e, dass nicht vergessen oder verdunkelt werden k o n n t e, dass Jātavedas doch eben nur *Agni jātavedas* war. So glauben wir festhalten zu dürfen, dass der Gott Schützer eben das und nur das ist, was sein Name besagt, ein Gott, dessen Wesenheit darin besteht und darin aufgeht, dass er zu schützen hat: *devás Trātā́ trāyatām áprayucchan* (Ṛv. I, 106, 7)[2]).

---

1) Auch Tvaṣṭar (etwa „der Wirker“) scheint mir im Grunde denselben Typus, allerdings in einem durch mancherlei Angeflogenes teilweise verdunkelten Exemplar zu repräsentieren; vgl. Rel. des Veda 233 fg.

2) M. M ü l l e r (S. 821) versucht derartige Götter *a priori* als für das alte Denken unmöglich zu erweisen. Man habe den Ursprung des Mitra in der abstrakten Idee eines Freundes oder der Freundschaftlichkeit gesucht. „But where should we find a support for so abstract a concept? If the idea of god in the abstract had existed at that early time, such a name as friend or benefactor might well have been assigned to him. . . . They (die Alten) would not

Haben wir nun irgendwelchen Grund, die Auffassung des Savitar von der seiner grammatischen Genossen, des Trātar, Dhātar etc. loszulösen? M. Müller (S. 824) meint in der That, dass ein solcher Grund vorliegt. „Could we compare the pale and shadowy features of these deities with the vigour and brightness of Savit*ri*?“ Ich glaube nicht, dass ein solcher Gesichtspunkt für die Frage nach dem Ursprung der betreffenden Conceptionen irgend ins Gewicht fällt. Von zwei Göttern, die beide gleicherweise ihrer Entstehung nach eben nur vergöttlichte Nomina agentis sind, kann der eine in seinem schattenhaft abstrakten Dasein verharren, während der andere vielleicht an einer Stelle steht, an welcher mannigfache Interessen — Bedürfnisse religiöser Art, Interessen der kultischen Technik, der Spekulation u. s. w. — ihm Inhalt und Lebenskraft zuführen. Man betrachte etwa die Gruppe der mit Namen auf *-pati* benannten Götter. Wie hebt sich unter den schattenhaften Erscheinungen des Rathaspati, Vāstoṣpati, Kṣetrasya pati die lebendige Gestalt des Bṛhaspati = Brahmaṇaspati ab[1])! Wie sehen wir in den Quellen vor unsern Augen einen andern dieser Götter, dessen sich mächtige Strömungen der Spekulation bemächtigt haben, den Prajāpati, zu einer Wesenheit allerersten Ranges aufsteigen! Leicht und ungezwungen lässt sich vorstellen, dass gerade die Idee des Antreibens, des Erweckens zu Leben und Bewegung für die priesterliche Phantasie ein Interesse annahm, welches, an keinen der alten Naturgötter vollkommen anschliessbar, den göttlichen Träger jener Idee weit über solche Götter wie etwa den Gott Schützer hinaushob: nicht als ob dem Gebet um göttlichen Schutz nebensächlichere Bedeutung vindiziert werden sollte, aber um Schutz war man von altersher Götter wie Indra u. a. anzurufen gewohnt und bedurfte dafür kaum einen eigenen himmlischen Adressaten wie Trātar[2]).

---

have used a predicate without a subject, expressed or understood“. Gerade Mitra ist allerdings von Anfang an ein Naturgott. Aber was Trātar, Savitar u. s. w. anlangt, so meine ich, dass die abstrakte Vorstellung eines „Gottes“ (*deva*) mehr als alt genug ist, dass sie als Subjekt für die Prädikate des Schützens, Antreibens u. s. w. dienen und so die Vorstellung eines „Gottes Schützer“, eines „Gottes Antreiber“ möglich machen konnte. Vielleicht ist es übrigens kein Zufall, dass gerade bei Göttern wie diesen, wenn ich mich nicht täusche, der Zusatz *deva*, ich möchte meinen als eine Art Fulcrum für die nicht vollkommen hinreichend erscheinende Bezeichnung durch das Nomen agentis, besonders häufig auftritt. Ohne mich in den Besitz einer Statistik gesetzt zu haben, glaube ich doch behaupten zu können, dass vom *deva* Savitar — was, beiläufig bemerkt, nicht heisst „der leuchtende Savitar“ (Ind. Studien X, 122) — oder vom *deva* Trātar verhältnismässig wesentlich häufiger die Rede ist, als etwa vom *deva* Indra oder *deva* Varuṇa. Vgl. auch Macdonell, Ved. Myth. 34.

1) Freilich hat man ja auch diesen zu einem Naturgott stempeln wollen — meines Erachtens völlig verfehlt. Doch gehe ich hier nicht näher auf diese Frage ein, um nicht einer von anderer Seite her in Aussicht stehenden Erörterung der bezüglichen Probleme vorzugreifen.

2) Vielleicht hält man entgegen, dass für die Funktion des Antreibens sich der Sonnengott gerade so gut dargeboten haben würde, wie etwa Indra für die des Schützens. Wir kommen alsbald auf das Verhältnis des die Sonne

Wir glauben nach dem allen aus der Benennung des Savitar mindestens eine *prima facie* sich darbietende Wahrscheinlichkeit dafür ableiten zu dürfen, dass das Wesen dieses Gottes das ist, als was sein Name ihn benennt, dass er nicht ein Sonnengott ist, sondern ein „Gott Antreiber“.

Aber selbstverständlich bedarf es der Prüfung, ob der gesammte Inhalt der auf Savitar bezüglichen vedischen Vorstellungen diese Präsumtion bestätigt oder widerlegt.

Die erste Frage kann hier füglich nur die sein: welche Rolle spielt die Idee des Antreibens, auf welche der Name des Gottes führt, in den an ihn gerichteten Hymnen und den übrigen ihn betreffenden Äusserungen des Ṛgveda? Welche Rolle spielt sie im Ritual? Wir müssen antworten: jene Idee erfüllt diese Texte wie die auf Savitar bezüglichen Riten von Anfang bis zum Ende.

Natürlich können wir aus der grossen Masse der Materialien nur eine kleine Auswahl geben, welche dies veranschaulichen wird.

Savitar allein herrscht über das Antreiben (*prasavá*, V, 81, 5); sein gewissliches Werk ist es, was er im Himmel und auf Erden antreibt (IV, 54, 4). Alles was geboren ist, soll er antreiben (V, 82, 9). Er waltet als Herrscher *mahó ájmasya* (V, 53, 4). Den Wagen der Aśvin lässt er vor der Morgenröte sich in Bewegung setzen (I, 34, 10). Er erregt Licht in der Welt (s. unten). Er hat den Hochzeitszug der Sūryā in Bewegung gesetzt (X, 85, 13). Er treibt Vāyu den Anspanner des Wagens und Pūshan an (X, 64, 7, vgl. 139, 1); nach seiner Ordnung stehen die Wasser nicht still (II, 30, 1); er hat mit seinen schönen Händen die Flüsse vorwärts geführt und auf seinen Antrieb gehen sie ihren Weg (III, 33, 6); oder auch nach seinem Gebot hemmen selbst Wasser und Wind ihre Bewegung (II, 38, 2). Die Berge, die einst hin und her flogen, stehen jetzt an ihrer Stelle auf seinen Antrieb (IV, 54, 5). Die Toten führt er zu ihrer Stätte im Jenseits (X, 17, 4). Den Ṛbhus (I, 110, 3) oder den Göttern überhaupt (IV, 54, 2) treibt er Unsterblichkeit zu. Dem frommen Opferer, für den er die Presssteine zur Bewegung antreibt (X, 175, 1), bringt sein Antrieb Lebenskraft (X, 100, 3), bringt sein Antrieb glänzende Reichtümer (V, 42, 3). Er treibt Zweifüssiges und Vierfüssiges des Morgens an, dass es an sein Tagwerk geht (I, 124, 1 etc.)[1], und er lässt abends alle Bewegung zur Ruhe kommen (II, 38 etc.), denn er hat die doppelte Natur des *prasavītā́ nivéśanaḥ* (IV, 53, 6). Er treibt uns Glück her; Böses aber — *duṣvápnyam, duritā́ni* — treibt er hinweg (V, 82, 4. 5). Ich hebe zum Schluss dieser Zu-

---

betreffenden Vorstellungskreises zu Savitar zurück. Hier sei nur dies bemerkt, dass die Gottheit des Indra in vedischer Zeit in ganz anderm Mass von ihrem Natursubstrat losgelöst war, als die des Sūrya. So bot jener Gott ein viel bildsameres Material dar, aus dem sich formen liess, was nur immer die Bedürfnisse des menschlichen Lebens verlangten.

1) Vgl. Av. VI, 23, 3: *devásya Savitúḥ savé kárma kṛṇvantu mā́nuṣāḥ.*

sammenstellung noch zwei charakteristische Züge hervor. Zunächst die Vorliebe für den Gebrauch des Wortes *amáti*, das wohl etwa Impetus bedeutet, in Bezug auf Savitar: etwa an der Hälfte aller Stellen, an welchen im Ṛv. dies Wort steht, handelt es sich um Savitar (vgl. jetzt Macdonell, Ved. Myth. 32). Weiter die stehende Wiederkehr, in welcher von Savitars Armen und Händen (einmal — IV, 54, 4 — auch von seinen Fingern) die Rede ist. Er heisst *supāṇí*, *pṛthúpāṇi*, besonders oft *híraṇyapāṇi* (*híraṇyahasta*)[1]. Er erhebt die beiden goldenen Arme zum Antreiben (VI, 71, 1; ähnliches öfter, vgl. Bergaigne, Rel. védique III, 46). Das Erheben seiner beiden Arme ist ein für ihn so charakteristischer Gestus, dass an mehreren Stellen von andern Wesen gesagt wird, dass sie das und das (z. B. auch die Arme) erheben „wie Savitar seine beiden Arme“ (I, 95, 7; 190, 3; VII, 79, 2)[2]. Ist im Zusammenhang aller andern Züge, die wir gesammelt haben, diese Rolle, welche Savitars Arme und Hände spielen, nicht verständlich? Er ist ja der Erzeuger aller Bewegung im Himmel und auf Erden: mit ausgestreckten, erhobenen Armen muss er durch das Weltall greifen um dem was ruht und schlummert Leben und Schwung mitzuteilen.

Die Rolle des Savitar im Opferritual, auf welche wir jetzt einen Blick werfen, führt durchaus auf dieselben Grund- und Hauptzüge im Bilde dieses Gottes, wie die eben betrachteten Zeugnisse der Hymnenpoesie. Nur im Vorbeigehen berühren wir hier das Faktum, dass Savitar in der alten Zeit allem Anschein nach keine Somaspende empfing[3]: offenbar ein Anzeichen — neben anderen — dafür, dass wir es hier mit einem relativ jungen Gott zu thun haben. Die charakteristische Stelle aber, an welcher Savitarverehrung zu begegnen pflegt, ist der Eingang grösserer Opfer, wo es sich für deren Vollzieher darum handelt, die Antreibekraft des göttlichen Antreibers auf sich zu lenken, um des heiligen, mühevollen Werkes recht zu walten.[4]

So wird beim Prāyaṇīya des Somaopfers Savitar neben Pathyā Svasti u. a. angerufen. In den zugehörigen Versen — dieselben sind darauf hin ausgewählt, *pravatyo netṛmatyaḥ pathimatyaḥ svastimatyaḥ* zu sein (Ait. Br. I, 10, 1) — wird er als *satyasava* verehrt und von ihm gesagt *pra ca suvāti* (Ṛv. V, 82, 7. 9, vgl. Ait.

---

1) Vgl. Taitt. Saṃh. IV, 1, 6, 3: *devas tvā Savitod vapatu supāṇiḥ svanguriḥ subāhur uta śaktyā.* Siehe auch Macdonell, Ved. Myth. 32. — Gehört es nicht hierher, dass unter den Nakṣatras Hasta dem S. heilig ist?

2) Dass die beiden Arme, die beiden Hände des Savitar sich nicht allzugut zu einem Bilde der zahllosen Strahlen der Sonne schicken, hat schon Bergaigne III, 46 bemerkt.

3) Religion des Veda 457 fg.

4) Also in grösserem Massstab dasselbe was im Kleinen bei unzähligen einzelnen Handgriffen des Opfers zum Ausdruck kommt, welche der Priester jedesmal durch den begleitenden Spruch als *devasya Savituḥ prasave* vorgenommen kennzeichnet.

Br. I, 9, 7), so dass sich der Zweck, welchem nach dem Aitareya Br. (I, 8, 12) diese Anrufung dient, „*prasavāya Savitā*“, deutlich ausspricht, während von Beziehungen auf Solarisches nichts zu entdecken ist.

Evidentermassen hat es dieselbe Bedeutung, wenn der erste Spruch des Vājapeyarituals lautet: *deva Savitaḥ prasuva yajñaṃ prasuva yajñapatiṃ bhagāya* (Vāj. Saṃh. IX, 1). Das Brāhmaṇa (Śatap. V, 1, 1, 15) bemerkt dazu: *Savitāram eva prasavāyopadhāvati, Savitā vai devānām prasavitedam me prasuva tvatprasūta idam ujjayānīti.* — Beim Aśvamedha erscheint unter den Spenden, welche während der das Opfer einleitenden einjährigen Vorbereitungszeit täglich wiederholt werden[1]), die *Sāvitrī iṣṭiḥ* an Savitar prasavitar, Savitar āsavitar, Savitar satyaprasava. Als Motiv dieser Spenden werden die Wünsche angegeben: *Savitā ma imaṃ yajñaṃ prasuvād iti, Savitā ma imaṃ yajñam āsuvād iti, satyena me prasavenemaṃ yajñaṃ prasuvād iti* (Śat. Br. XIII, 4, 2, 6. 9. 12; Śāṅkhāyana Śraut. XVI, 1, 17—20). — Den Eingang des Rituals der Agnischichtung beschreibt die Taitt. Saṃhitā (V, 1, 1, 1) mit den Worten *Sāvitrāṇi juhoti prasūtyai.* Die zugehörigen Sprüche (Taitt. Saṃh. IV, 1, 1, 1 fg.) lassen die Idee des Antreibens zum Opferwerk immer von neuem hervortreten; vgl. *yuñjānaḥ prathamam manas tatvāya Savitā dhiyaḥ . . .; yuktvāya manasā devānt suvar yato dhiyā divam . . . Savitā prasuvāti tān; yuktena manasā vayaṃ devasya Savituḥ save suvargeyāya śaktyai; imaṃ no deva Savitar yajñam pra suva* etc. — Danach wird denn auch kein Zweifel sein können, was es zu bedeuten hat, wenn bei der Eröffnung des Vedastudiums der allbekannte Savitarvers an der Spitze steht[2]): wie man für jene Opfer im Eingang derselben den Antrieb des Gottes Savitar herbeifleht, ebenso ist es auch für den Vedaschüler das Erste, der grossen geistigen Arbeit, welche er zu leisten hat, die Hilfe des Gottes, „*dhiyo yo naḥ pracodayāt*“, zu sichern[3]).

Haben also Hymnen und Opferritual bestätigt, dass das Wesen des Savitar, die vornehmsten, überall wo von ihm die Rede ist immer wiederkehrenden Züge seines Thuns der Auffassung des Gottes, auf welche sein so klarer Name führt, entsprechen? Ich meine, diese Frage kann nur bejaht werden.

---

1) Hillebrandt, Rituallitteratur 150.

2) Ich habe dies schon Rel. d. Veda 64, A. 2 bemerkt.

3) Ich unterlasse nicht, hier darauf aufmerksam zu machen, dass weiter unten (S. 482, Anm. 2) einige Ritualvorschriften aus der Gṛhyalitteratur beigebracht sind, in denen Savitar mit der Sonne identifiziert erscheint; ich hoffe, dass die ganzen weiterhin zu gebenden Ausführungen an der Belanglosigkeit der betreffenden Stellen keinen Zweifel lassen werden. Hier aber sei gestattet aus der Rituallitteratur noch eine wie mir scheint bezeichnende Vorschrift beizubringen. Wer Gold zu finden wünscht, opfere dem Agni, dem Savitar und der Erde. Denn das Gold ist von Agnis Natur (*āgneyam*); *Savitṛprasūta evainad vindate*; und in der Erde findet er es. Taitt. Saṃhitā II, 3, 2, 3. 4.

Oder wiederholt sich bei Savitar dieselbe Sachlage, die wir oben an Fällen wie denen des Varuṇa charakterisiert haben? Taucht hinter seinem Thun, wie es hier beschrieben worden ist, ein Hintergrund auf, in dem sich eine vergöttlichte Naturwesenheit als eigentliches Subjekt jenes Thuns enthüllt?

Wir haben bis jetzt die Beziehungen des S. zur Sonne, seine solarischen Attribute übergangen. Sie sind es, deren Betrachtung für die eben gestellte Frage entscheidend ist.

Savitar erscheint nicht selten in Beziehung zu Lichtvorgängen; *ūrdhvám bhānúm . . . aśret, úd . . . jyótir . . . aśret*, heisst es von ihm (IV, 6, 2; 13, 2; VII, 76, 1), und es wird hinzugefügt, dass es der Osten ist, wo er das Licht erregt (X, 139, 1)[1]. Er ist *sū́ryaraśmir hárikeśaḥ* (ebendas.). Er durcheilt die Pfade der Luft, geht zwischen Himmel und Erde einher (I, 35, 9. 11), fährt mit seinen Rossen[2] das Luftreich erfüllend (VII, 45, 1). Um die Zeit der Morgenröte und des Sonnenaufgangs entfaltet er seine Thätigkeit des Antreibens (I, 124, 1; 157, 1; VII, 66, 4, vgl. 76, 1). Mit Jahreszeiten, Tagen und Nächten bringt er den Menschen Segen (IV, 53, 7). „Wo ist jetzt die Sonne, wer hat sie gesehen?" wird in einem Savitarliede gefragt (I, 35, 7). Er ist der Vater der Sonnenjungfrau Sūryā (X, 85, 9. 13, vgl. Av. VI, 82, 2; XIV, 2, 30). Von Sūrya sagt ein Dichter: *eṣá me deváḥ Savitā́ cachanda yáḥ samānám ná pramiṇā́ti dhā́ma* VII, 63, 3[3]. Vielleicht am Nachdrücklichsten innerhalb des Ṛgveda betont das Lied V, 81 die sonnenähnliche Natur Savitars: er hat über das Firmament hingeblickt[4]; *ánu prayā́ṇam uṣáso ví rājati* (V. 2) . . . *utá sū́ryasya raśmíbhiḥ sám ucyasi, utá rā́trīm ubhayátaḥ párīyase, utá Mitró bhavasi deva dhármabhiḥ* (V. 4).

Niemand wird das Gewicht solcher Beziehungen zwischen Savitar und der Sonne, dem Sonnengott verkennen, und in der That kann mir nichts ferner liegen, als sie weginterpretieren oder ihre Bedeutung abschwächen zu wollen. Aber die Frage ist die, ob wir hier die Spuren eines solarischen Ursprungs des Savitar zu finden haben. Das ist es, wovon es mir schlechterdings unmöglich ist mich zu überzeugen.

---

1) Ich füge hier einige Stellen des Atharvaveda an. IV, 25, 3 heisst es in einer Anrufung an Savitar und Vāyu [sic]: *táva vraté ní viśante jánāsas tváyy údite prérate citrabhāno.* — VII, 14, 2 von Savitar: *ūrdhvā́ yásyāmátir* (vgl. S. 479) *bhā́ ádidyutat sávīmani, hiraṇyapāṇir amimīta sukrátuḥ kṛpā́t* (lies *kṛpā́*) *svàḥ.* — X, 6, 13: *Savitā́ . . . ajayat svàḥ.* — XIII, 4, 1: *sá eti Savitā́ svàr divás pṛṣṭhè'vacā́kaśat* [dann eine lange Reihe von Identifizierungen des dort gefeierten göttlichen Wesens mit andern Göttern].

2) Und zwar, beiläufig bemerkt, mit seinen zwei *hárī* I, 35, 3: ein Zug, der zu dem traditionellen Bilde des Sonnengottes mit seinen sieben *harítas* schlecht passt.

3) Ähnlich, vielleicht um eine Nuance weitergehend, wird Av. XIII, 2, 36 zum Sonnengott gesagt: *Savitā́raṃ yám āhúḥ.*

4) *ví nā́kam akhyat*, nicht „has illumined the sky" (M. Müller a. a. O. 322). Vgl. über *vi-khyā* Bergaigne, Rel. véd. III, 289 fg.

So viel zunächst steht auf den ersten Blick fest, dass den ṛgvedischen Dichtern Sūrya und Savitar zwei verschiedene göttliche Personen sind[1]). Sie berühren sich, aber sie sind von einander getrennt. Man lese hintereinander die Sūryahymnen und die Savitarhymnen: der gewöhnliche Inhalt der einen ist ein wesentlich anderer als derjenige der anderen. In jenen dominiert die Vorstellung des aufgehenden, leuchtenden Gestirns, in diesen die des Antreibens. Im Ritual empfängt Sūrya an der einen, Savitar an der andern Stelle seine Verehrung, ohne dass sie vertauscht werden könnten. Wenn an einer eben angeführten Stelle der ṛgvedische Dichter von Sūrya sagt: „Er erscheint mir als der Gott Savitar", so werden die beiden Götter durch eine solche Äusserung nicht nur einander angeähnlicht, sondern zugleich unterschieden; man erinnere sich, wie mit demselben Verbum „erscheinen" (*chand*) zum Opferross gesagt wird: „Du erscheinst mir gleichsam als der Gott Varuṇa, o Ross" (I, 163, 4), oder wie es heisst: „Die Kühe sind mir als Bhaga, die Kühe als Indra erschienen. Die Kühe sind der Genuss des ersten Soma" (VI, 28, 5). Dieselbe bestimmte Unterscheidung des Savitar von Sūrya der Sonne liegt vor, wenn von ihm, der zwischen Himmel und Erde einhergeht, gesagt wird: „Er dringt zum Sūrya hin" (I, 35, 9), und wenn es heisst: „Selbst die Sonne (*sū́raś cit*) räumt ihm an Geschäftigkeit den Vorrang ein" (VII, 45, 2); ebenso wohl auch, wenn X, 149, 3 von dem *suparṇó garútmān* — vermutlich doch der Sonne — gesagt wird, dass er vor Savitar geboren doch den Ordnungen desselben Gehorsam leistet[2]).

1) Wobei selbstverständlich Identität und Verschiedenheit mit den Massstäben der vedischen Vorstellungswelt zu bemessen ist, in deren unbestimmter Beleuchtung bekanntlich auch die Umrisse des absolut Verschiedenen zu verfliessen pflegen.

2) M. Müller (S. 823) sagt im Zusammenhang seiner Beweisführung für das solarische Wesen des Savitar: „In several passages his name Savitrĭ appears actually by the side of Sūrya. Thus when Savitrĭ, the Asura, is said to brighten up the sky, it is asked, I, 35, 7, where was then Sūrya? Again in X, 139, 4, when Savitrĭ arises, it is said that Indra saw the enclosures of Sūrya". Zeigen derartige Stellen mehr als dass irgend eine, möglicherweise ganz zufällige, Beziehung zwischen Savitar und Sūrya vorgestellt wurde? Was übrigens X, 139 anlangt, so ist in Vers 1 die Rede von Savitar, in Vers 4 von Indra und Sūrya in einer Weise, die das Hinüberreichen eines Zusammenhangs, wie M. M. ihn annimmt, von der einen Stelle zur andern m. E. als ganz zweifelhaft erscheinen lässt. — Wir wollen zur Vervollständigung der beigebrachten Materialien nicht unterlassen auch solche ausdrückliche, aber, wie man zugeben wird, für unsere Untersuchung kaum ins Gewicht fallende Identifikationen von Savitar und Sonne zu verzeichnen, wie Śatapatha Br. V, 3, 1, 7, wo jener Gott mit dem „*ya eṣa tapati*", VI, 3, 1, 18 wo er mit dem *asāv ādityaḥ* identificiert wird (an der erstangeführten Stelle ist er wenige Zeilen vorher als *devānām prasavitā* erklärt). Für Yāska (Nir. X, 31 fg.) ist Savitar zunächst, wie sich gebührt, *sarvasya prasavitā*; dann heisst es *ādityopi Savitocyate*. Im Āśvalāyana Gṛhya (I, 20, 7, vgl. III, 6, 5) wird für einen bestimmten Anlass Anblicken der Sonne mit einem an Savitar gerichteten Spruch vorgeschrieben, ebenso im Śāṅkhāyana Gṛhya VI, 6, 1 (siehe auch ebend. 4, 1, wo die Sonne direkt *savitar* heisst). Bei weiterem Nachsuchen würden sich unzweifelhaft noch mehr Materialien von gleicher Beweiskraft finden.

Nun kann ja selbstverständlich ein Gott, der für die vedischen Dichter von dem Sonnengott verschieden ist, seinem Ursprung nach immer noch sehr wohl ein Sonnengott sein. Aber was für Äusserungen des Ṛv. lassen sich eigentlich als Beweis hierfür geltend machen? Wenn gesagt wird, dass es die Zeit der Morgenröte, des Sonnenaufgangs ist, um welche Savitar uns „*ártham prásāvīt*“: was ist da Savitar anders als was er überall sonst ist, der göttliche Antreiber? Sein Antreiben wird, wie das bei einem mit etwas grösserer Ausführlichkeit besungenen Gott kaum anders sein konnte, mit anschaulichen, konkreten Zügen ausgestattet: musste es da nicht vornehmlich auf jene Stunde verlegt werden, in welcher sichtbar und fühlbar der grosse Antrieb zu Leben und Thätigkeit durch das ruhende Weltall geht, es in Bewegung zu setzen? Von Sūrya, dem *prasavitā́ jánānām* (VII, 63, 2), heisst es: *nūnáṃ jánāḥ Sū́ryeṇa prásūtā*[1]) *áyann árthāni kṛṇávann ápāṃsi* (daselbst V. 4): musste nicht die Thätigkeit Savitars, des allgemeinen Antreibers, als eng verbunden mit dem Werk dieses grossen einzelnen, sichtbaren Antreibers, der Sonne, erscheinen? Und wenn die antreibende Macht der Sonne sich in ihrem Licht, dem Zerstreuer des trägen, nächtlichen Dunkels verkörpert, musste da nicht — zumal unter Mitwirkung der allgemeinen vedischen Neigung die Vorstellungen Gott und Licht zu associieren — auch Savitars Antrieb sich in Licht, in die Strahlen der Sonne kleiden? Was ist begreiflicher als eine solche Anlehnung des einen Gottes an den andern? Wir müssen nur, um sie richtig zu würdigen, nicht vergessen, dass diese hervortretendste Anlehnung doch immer nur eine unter andern Anlehnungen ist, welche sich für den Gott Savitar aus anderen Sphären seiner Thätigkeit ergaben. Wie er ein Antreiber im Lichtreich ist, ist er auch ein Antreiber im Reich des Wassers, der die Flüsse in Bewegung setzt, dem Meere seine Stätte anweist: so identificiert er sich mit Apāṃ napāt (Ṛv. I, 22, 6; X, 149, 2; vgl. Av. VI, 1, 2). Er ist ein Antreiber von Gütern, die er dem Frommen zukommen lässt: so identificiert er sich mit Bhaga (Bergaigne III, 39). Vermöge anderer Seiten seiner Thätigkeit identificiert er sich mit Tvaṣṭar (daselbst 40), mit Agni (Ṛv. II, 1, 7), in jüngeren Texten auch mit Bṛhaspati (Taitt. Saṃh. IV, 1, 7, 3; 2, 8, 1) und Prajāpati (Śat. Br. XII, 3, 5, 1). Betrachtet man die Annäherungen des Savitar an den Sonnengott mit Rücksicht darauf, dass alle diese andern Identifikationen neben ihnen stehen, so wird man diese Züge nach ihrer wahren Bedeutung schätzen. Man wird in ihnen die Verzierungen erkennen, welche sich — die einen dauernder und hervortretender, die andern vorübergehender — an

---

1) Auch X, 37, 4 steht das Verbum *sū* von Sūrya. Aber er ist keineswegs der einzige Gott neben Savitar, von dem jenes Wort gebraucht wird, vgl. II, 28, 9 (Varuṇa), VII, 77, 1 (Uṣas), IX, 21, 7 (Soma), 66, 19 (Agni), X, 99, 7 (Indra).

den ursprünglichen Körper des Gottes angeheftet haben[1]). Die Substanz aber, aus welcher dieser Körper gebildet ist, ist die Vorstellung des Antreibens: wenn auch mit sehr begreiflicher Vorliebe in der solarischen Region, treibt doch Savitar sein Wesen nicht in dieser allein, sondern überall da, wo in Welt und Leben die Funktion des Antreibens zur Erscheinung kommt. Man sieht den tiefen Unterschied in der ganzen Struktur dieser Vorstellungsmassen etwa denen gegenüber, aus welchen sich das Bild des Varuṇa zusammensetzt. Bei Varuṇa erscheinen neben — oder vielmehr, wie sich dann alsbald herausstellt, hinter — dem ethischen und socialen Wirken des Gottes Züge einer Naturwesenheit, die aus jener Seite des Gottes schlechterdings unerklärlich, für sie inkommensurabel sind, die aber, sobald es gelingt sie richtig zu deuten und aus ihrer fragmentierten Gestalt das Ganze der Vorstellungen herauszulesen, von welchen sie Reste sind, ihre Herkunft aus höchstem Altertum an der Stirn geschrieben tragen. Bei Savitar erscheinen neben dem die ganze Breite des Gesichtsfeldes erfüllenden Wirken des Gottes, das dem klaren Begriff seines Namens entspricht, solarische Züge, welche, sozusagen von aussen aufgeheftet, mit grösster Leichtigkeit als Ausschmückungen verständlich sind, zu welchen die Darstellung jenes Wirkens einladen konnte und musste, und welche neben andern Zügen stehen, die von andern Richtungen her demselben Bild andere, ebenso von aussen aufgeheftete Ausschmückung zuführen.

Vielleicht gelingt es diesen Darlegungen, der so oft ausgesprochenen und doch ebenso oft wieder bestrittenen oder ignorierten Erkenntnis neue Bekräftigung zu verschaffen, dass auch in der Mythologie nicht e i n Schlüssel alle Schlösser öffnet. Viel zu mannigfache Kräfte haben hier zusammengewirkt, als dass, was sie geschaffen haben, mit der e i n e n, allzu vertrauensvoll immer wieder angewandten Schulformel der naturalistischen Deutung sich erfassen liesse. Es ist nun einmal nicht so, dass sich allein Naturwesenheiten wie Sonne oder Gewitterwolken der mythologischen Phantasie als die einzigen grossen Agenten im Weltleben darstellen konnten. Diese Phantasie konnte auch aus Typen des Handelns oder Geschehens ihre Gestalten aufbauen. Und je mehr die Fähigkeit einer wenn auch noch primitiven Abstraktion erstarkte, um so weiter und allgemeiner, ich möchte sagen um so philosophischer konnten diese Typen werden. So konnte neben die alte derbe Gestalt des Gewitterers, neben den Sonnengott, zu dem schon das Volk der Indoeuropäer gebetet hätte, der Bürger eines andern Zeitalters, das Kind eines um Jahrtausende jüngeren Denkens treten, Gott Savitar der Antreiber. Es wäre ein schwerer Irrtum, dem Ṛgveda eine Altertümlichkeit zuzuschreiben, in welcher eine solche Göttergestalt als zu modern keinen Platz hätte.

---

1) So spricht auch Bergaigne (III, 55) durchaus zutreffend von dem „soleil qui parait . . . lui (dem Savitar) avoir fourni divers attributs“.

Das sogenannte „Pharaonslied“ der Zigeuner.

Von

Heinrich v. Wlislocki.

Unser unvergesslicher Meister Pott hat in dieser Zeitschrift (1849, III, S. 327) ein Lied der Zigeuner nnter dem Titel „Pharaonslied“ veröffentlicht, worüber er sich also äussert: „Grösser und zwar von epischem Charakter scheint das, wie es heisst ‚berühmte Pharaonslied‘, über dessen Inhalt, da ich in dem mir allein zugegangenen ersten Verse nur einige Wörter, z. B. *dza more*, d. h. geh' Kamerad, erraten kann, mir keine Vermutung zusteht; gleichwohl geht man wohl kaum fehl, wenn man in diesem Liede, bei dessen Absingung der Zigeuner, nach des Sammlers (Reuss, Pfarrer in Ungarn, Potts Schüler) Bericht, bitterlich weinte, Anklänge an den (freilich unwahren) Ursprung der Zigeuner aus Ägypten sucht.“

Woher Pott die Benennung „Pharaonslied“ hergenommen hat, wissen wir nicht bestimmt. Wahrscheinlich haben ihn und seinen Gewährsmann, seinen ehemaligen Schüler Reuss, die beiden ersten Wörter des mitgeteilten Bruchstückes: „*Faroe! Faroe!*“ zu dieser Benennung verleitet. Dies sogenannte „Pharaonslied“ ist in Siebenbürgen, Ungarn, Serbien, Rumänien, den Balkanländern überhaupt, sehr verbreitet und hat mit den Pharaonen und Ägypten gar nichts zu schaffen; es ist inhaltlich ein gewöhnliches, obscönes Volkslied, das von Leuten, die des Zigeunerischen nicht mächtig, in mehreren Varianten sinnlos aufgezeichnet worden ist, im Glauben ein uraltes zigeunerisches „Nationallied“ gefunden zu haben, das als solches bis auf den heutigen Tag in ungarischen Volksschauspielen auf den Bühnen gesungen wird.

In Ungarn sind Varianten dieses Liedes nnter folgenden magyarischen Titeln erschienen: 1. *Nagyidai nóta* = Nagyidaerweise[1]) (in der Zeitschrift „Remény“ 1851, II, 95); 2. *Nagyidai czigány nóta* = Nagyidaer Zigeunerweise (in Ignaz Bognars Ausgabe); 3. *Nagyidai kesergő* = Nagyidaer Trauerweise (in einem Manuskript des ungarischen Nationaltheaters zu Budapest); 4. *Nagyidai*

---

1) Vgl. Windisch, Die Verteidigung von Nagy-Ida (im: Ungrischen Magazin I. Bd. 2. Stück, S. 256.

czigányok keserve = Trauerlied der Nagyidaer Zigeuner (in der Zeitschrift „Fővárosi lapok“, Juni 1873); 5. *Siralmas nóta* = Klageweise (in Czeke's Einleitung zu Adelburgs Werk: Entgegnung auf die von Dr. Fr. Liszt in seinem Werke: „Des Bohémiens et de leur musique en Hongrie“ aufgestellte Behauptung: dass es keine ungarische Nationalmusik, sondern bloss eine Musik der Zigeuner giebt u. s. w., Pest 1859); 6. *A czigányok gyásznótája* = Der Zigeuner Trauerweise (bei Jókai, Még egy csokrot = Noch einen Strauss S. 274); 7. *Keserves nóta* = Trauerweise (im komischen Epos: „Nagyidai czigányok = Nagyidaer Zigeuner, vom ungarischen Dichter Joh. Arany, IV. Gesang). Alle diese Lieder sind Bruchstücke eines Liedes, die von den Betreffenden als Laien aufgezeichnet wurden und daher in jeder Beziehung unzuverlässig sind. Prof. Emil v. Thewrewk hat in seinem, der ungarisch geschriebenen Grammatik der zig. Sprache des Erzherzog Joseph, beigefügten „Wegweiser der zig. Litteratur“ alle bislang bekannten Varianten dieses Liedes veröffentlicht, freilich, ohne eine Erklärung der Texte zu geben oder auch nur den obscönen Inhalt zu ahnen. Wir wollen nun die einzelnen veröffentlichten Stücke der Reihe nach mitteilen und eine Texterklärung derselben zu geben versuchen.

Wir beginnen mit Pott. Das am angeführten Orte veröffentlichte Stück lautet also:

I. Stück.

Faroe! Faroe! Kherdoczina pchengoe
Dža more avava (arara?) — — —
Ej czara czina sztrekukare, dža more an dade
Czara czina rakande, ej czara czina sztrekukare.
Hoske more hoske pchines makarfora
Makarfora nadobines mlamarzema mladevla raž (važ?)
Ej pala mira gagžeroro, czajore czajore amanga pañore,
Amange pañore piastro vaďore.

Soll also lauten:

Pharoves, pharoves! ker tu cina bengoyes![1])
Ja more, avava — — —
Ey, cara cina so ker' tu tro kare, ja more andakode
Cara cina ran kade, ey cara cina, so ker' tu tro kare.

1) Was meine Transskription des Zigeunerischen anbelangt, so entspricht *c* dem deutschen Laute tsch, *ç* = ch, *y* = j, *j* = dsch, *ñ* = rj, *sh* = sch; die bereits a. a. O. mitgeteilten Texte haben eine den ungarischen Lauten entsprechende Transskription (*s* = sch, *cs* = tsch, *cz* = z, *dzs* = dsch, *z* = s).

Hoske, more, hoske çinel man kar fora?
Man kar fora, na tu çines; mar man devla, mar vas
Ey pala miro gadjeroro; cayore, cayori a mange pañori;
A mange pañore, piyav tre vodyori.

Die genaue Übersetzung lautet dann also:

Du spaltest, du spaltest (mich) [d. h. beim coitus]! mach' du (coitum) bis du dich (vor Anstrengung) krümmst!
Geh', Freund, ich werde kommen (dir nachfolgen) — — —
Ei bis Abend was (etwas) mach' mit deinem Penis, geh' Freund, darum
Bis abends schneid' die Rute so; ei, bis abends schneide, das mach' du mit deinem Penis.
Warum, Freund, warum quält mich der Penis (an der) Hüfte? (= warum reizest du mich sine coitu)
Mich der Penis an der Hüfte; nicht (doch), du quälst mich; schlag' mich Gott, schlag' die Hand! — — —
Ei, auf mein Männchen! ... „Mädchen, Mädchen, bring' (gieb) mir (dein) Wässerlein (vulva)
Gieb mir (dein) Wässerlein, ich trinke dein Herzchen!

Texterklärung des I. Stückes.

1. *Faroe* verschrieben für pharoves 2. sg. Praes. ind. von pharovav = spalte, sprenge. Die folgenden Stücke haben: Farohesz, Fa ro hesz usw. In pharoves wird *v* sehr linde gesprochen. — **2.** *Kherdoczina phengoe* = ker tu cina bengoyes; ker imp. 2 von kerav = mache; tu = du; cin, cina = bis; bengoyes 2. sg. Praes. ind. von bengoyav = krümme, winde mich; d. h. coitum usque ad dolorem facere. — **3.** *Dža* = ja imp. 2. von jav = gehe. — **4.** *more* = Freund, indecl. — **5.** *avava* 1. sg. Fut. ind. von avav = komme, folge nach; d. h. geh' voraus, ich folge dir nach zum Stelldichein. — **6.** *Ej* = ei! Interjektion. — **7.** *czara* = cara (indecl.) Abend, abends, aus dem Rumänischen: sara; *czina* = cina von cinav = schneide, Imper. schneid'; *ra* für so = das, was; *ran* (ron) Rute = Penis), *kade* = so. — **8.** *sztrekukare* = so ker tu tro kare; *so* = das, was, *tro* dein, *kare* Instr. von kar = penis. — **9.** *an dade* = andade, andakode, darum, deshalb. — **10.** *hoske* warum. — **11.** *pchines* = çinel 3. sg. Praes. ind. (çines 2. sg. Praes.; hier muss çinel stehen!) von çinav = quäle, martere. — **12.** *makarfora* = man, mich; kar, penis (hier Nom. = Instrum., was im Zig. oft vorkommt); fora, Hüfte (Lehnwort aus dem Ungarischen: fara, Hüfte). — **13.** *nadobines* = na tu çines; na, nicht. — **14.** *mlamazzena mládevla raž* = mar man devla, mar vas; mar = Imper. 2. von marav, schlage; devla, Gott; vas, Hand. — **15.** *pala* = pal, pale, auf. — **16.** *gagžeroro* = gadjeroro, Männ-

chen (Geliebter). — **17.** *czajore* = cayore, cayori, Mädchen. — **18.** *amanga* = an mange; an Imper. 2. von anav, bringe, schenke; mange, mir. — **19.** *pañore*, pañori, Wässerlein, Demin. von pañi, Wasser. Allgemein gebräuchliche Umschreibung für: coire. — **20.** siehe 18. — **21.** piastro vad'ore = piyav tro vodyori; piyav, trinke; vodyori, Herzchen, Demin. von vodyi, Herz; „Ich trinke (piyav)“, oder „esse (çav) dein Herz“, allgemein gebräuchliche Formel in den zig. Volksliedern. —

II. Stück.

	A.	B.
a)	*Farohesz, farohesz* *Kherda csina phengojesz.* *Kakhera dza more arara* *Ühm ühm üh üh ühm.*	*Fáro hesz! Fáro hesz!* *Kerda csina phengojesz.* *Ka khéra dsamóre arara.* *Üm üm.*
b)	*Ma mar devla ma devloro* *Hej! palo miro hoj seroro.* *Te dzalomaz te dzalomaz* *Hej! khandro mirkasz csovojelasz.* *Te džalomaz durigalesz* *Hej! pira neki me dzsinzomasz.*	*Mamar defla mladevlóro* *Héj palomiro, héj seróro!* *Te dzsalomaz! Te dsalomaz!* *Hej kandrominikáz csavojéláz!*
c)	*Csajori csajori* *Pijatro vogyori* *Piatro vogyori* *A menge phanyori.*	*Csajóré, csajóré* *Pietró gugyóré* *Pietró gugyóré* *Amange panyoré.*
d)	*Hej csina csinta strekustrokare.* *Dza more anda de* *Sera* (oder: *Sára*) *csina ra kande* *Strekustrokare.*	*Hej csina, csina, sztreku szkakháré,* *Dzámoré abadé, dsámoré abadé,* *Sztreku szkakháré.*

Zu diesen beiden Texten bemerkt Prof. E. v. Thewrewk a. a. O. S. 319: „Die Sangweise dieser Texte stammt von Korcsek, dem ehemaligen Chormeister des Nationaltheaters (zu Budapest) her, der sie in seiner Kindheit von den am Ende der Stadt Zólyom wohnenden Zigeunern erlernt hat. Erschienen sind sie in Jókai-Vachots Zeitschr. „Remény“ 1851, II, S. 95—96.“ Die Sangweise siehe im Hefte: „Viola dalai. Viola czimü népszinmüböl zongorakisérettel szerzé és Szigeti Józref úrnak barátilag ajánlja

Bognár Ignácz, a pesti színház karigazgatója = Violas Lieder. Aus dem Volksschauspiel Viola auf Clavierbegleitung komponiert und Herrn I. Szigeti freundschaftlich gewidmet von Ign. Bognár, Chordirektor des Pester Nationaltheaters (Pest, bei Rózsavölgyi). Text A. befindet sich in Szigetis Manuskript „Viola", Text B. ist eine verbesserte (?) Kopie davon in der Zeitschr. „Remény".

Der Text soll lauten:

a) *Pharoves, pharoves,*
Ker' tu cina bengoyes!
Kar kera; ja, more; avava!

b) *Man mar devla, man (mro) devloro,*
Hey, palo miro, hey sheroro!
Te jal o mas, te jal o mas!
Hey, kar andre minc has; cavo gelyas!
Te jal o mas, duri gelyas.
Hey, piraneya me cinav tro mas!

c) *Cajori, cajori*
Piyav tre vodyori,
Piyav tre vodyori,
An mange pañori!

d) *Hey, cina cin tu, so ker' tu tro kare!*
Ja more, andade
Cara cina ran (ron) kade,
So ker' tu tro kare!

a) Du spaltest, du spaltest (mich mit dem Penis),
Mach' du (coitum) bis du dich krümmst!
Den Penis mach' (aufrecht); geh', Freund, ich werde kommen!

b) Mich schlage Gott, mich (mein) Göttlein,
Hei, über mein, hei über (mein) Köpfchen! (= wehe mir!)
Und es geht das Fleisch, und es geht das Fleisch (= aus mir, der Penis entfernt sich aus mir!)
Hei, Penis in der Vulva gewesen ist; Knabe (Liebster) weggegangen ist.
Und es geht das Fleisch (der P.), weit ist es gegangen.
[d. h. Liebster ist post coitum weggegangen!]
Hei, Liebster, ich schneide ab dein Fleisch (damit der P. ewig bei mir bleibe).

c) Mägdlein, Mägdlein
Ich trinke dein Herzchen,
Ich trinke dein Herzchen,
Gieb mir (dein) Wässerlein!

d) Hei, schneide bis her du, das mach' du mit deinem P.!
Geh', Freund, deshalb (und stärke deinen P.)
Abends schneide die Rute (den P.) so (zurecht),
Das (coitum) mach' du mit deinem P.

Wie ersichtlich sind hier die Strophen durcheinander geworfen; die Reihenfolge wäre: c) vom Burschen gesagt, worauf a), d) und b) [post coitum] die Maid sagt.

Texterklärung des II. Stückes.

1. *Pharoves* s. I, 1. — **2.** *ker tu cina, bengoyes* s. I, 2. — **3.** *kar kera* s. I, 8. — **4.** *ja more avava* s. I, 3. 4. 5; *ühm, üm* = hm, hm, Flickwörter ohne Bedeutung, bei Liedern obscönen Inhalts gebräuchlich. — **5.** *man mar devla* s. I, 14. — **6.** *devloro* Demin. von devla, Gott. — **7.** *Hey palo miro, hey sheroro*; hei, Interj. = ei! palo, pale, pal, Praepos. auf, über; sheroro, Demin. von shero = Kopf, Haupt; *miro*, mein. — **8.** *Te*, und; *jal* 3. sg. Praes. ind. von jiav, jav, gehe; *o*, der; *mas*, Fleisch (auch: Geschlechtsteile, z. B. in der Redensart auf feile Dirnen angewendet: *Me na kamav la; lekre mas may kuces hin*, ich mag sie nicht; ihr Fleisch ist sehr teuer, d. h. sie giebt sich um hohen Preis her. — **9.** *kar* s. oben 3; *andro, andre*, in; *minc*, vulva; *has*, 3. sg. Perf. ind. von hin, ist; *cavo*, Knabe, Sohn, Geliebter; *gelyas* 3. sg. Perf. ind. von jiav, ich gehe; *duri*, weit; *piraneya* Voc. von pirano, Geliebter; *me*, ich; *cina* (cinav) ich schneide; *tro* = tiro, dein. — **10.** *cayori* s. I, 17. — **11.** *Hey cina cin* usw. s. I, 6. 7. 8. —

Prof. E. v. Thewrewk teilt a. a. O. S. 319 auch den Text mit, der sich in Ignaz Bognárs oben erwähntem Notenhefte befindet; der Vollständigkeit halber teilen wir ihn hier auch mit:

C.

Fá ro hesz, fá ro hesz
Kherda csi na phengo jesz,
Kakhere dzsa more arara
Ühm! ühm! ühm!

Te dzsalomasz te dzsalomasz
Khandro minkasz csavojelasz.
Te dzsalomasz duri galesz
Pira neki me dzsindzsomasz.

Csajori, csajori
Piatro vogyori
Piatro vogyori
A manghe phanyo ri.

Hej csina csinta steku stro kare
Dzsa move anda de
Sera csinta ra karde
Steku stro kare.

Dieser Text C., auf den wir nicht näher eingehen wollen, ist eine schlenderhafte Abschrift von A., der sich in Szigeti's erwähntem Manuskript befindet.

III. Stück.

Dasselbe ist bei Thewrewk a. a. O. S. 320 mitgeteilt und zwar aus dem Manuskripte eines gewissen Joh. Grüner, das aus einer Notensammlung, die den Titel: „Czigány Quodlibet (zigeun. Quodlibet) führt, herrührt. Der Text soll aus Felső-Micsinye stammen und lautet also:

a) *Faroesz faroesz*
Kerdo csina phengoesz.
Kharo kukher dzsa more
A rara a rara.
Acs tonkhez dikhez dóre
Phengoesz kakhere
Dzsa more a ra ra.
Mh, mh, mh, mh.

b) *Haj csina csincsa streku kakhare*
Dzsa more ante de
Csara csina raka de
Streku kakhare.

c) *Hoszke more hosze phengesz*
Okar kfora nado bingesz
Jaj jaj jaj jaj.

d) *Ma mar dsema mlo de vlorosz*
Hej pala miro seroros.

e) *Csajore csajore*
Amange phangore
Amange phangore
Biasztro vagyore.

f) *Ejasz man pitanyi*
Luptsianskom csajonyi
Oda pova lyacska
Oda za halyacska.

g) *Chamesz miti tavesz*
Szitu mansza tavesz
Belogradi
Oda ja men laha
Jave sztrove gyaha
Movogyori.

Der richtige Text lautet nebst Interlinearversion also:

a) Pharoves, pharoves,
Ker' tu cina bengoyes;
Karo tu ker'! ja more!
Avava, avava!
Ac tonkes, dikhes: duri
Bengoyes tu kare!
Ja more, avava,
Mh, mh, mh!

b) Hey, cina cina so tu tro kare
Ja more andade,
Cara cina ran kade
So tu tro kare!

c) Hoske more, hoske bengoyes,
Man kar fora, na tu çines,
Yay, yay, yay!

d) Man mar devla, mro devloro,
Hey palo miro yay! shereroro!

e) Cayore, cayore,
A mange pañori,
A mange pañori,
Piyav tre vodyori!

f) Ehas man pirani,
Luciadyom cayori;
Oda tovav lyashka,
Oda jal halyaka!

g) Kames miti: toves,
Shi tu mansa toves
Pale gradyi?
Oda jav me laha,
Jav me tro vedyaha,
Miro vodyi!

a) Du spaltest u. s. w. wie a) bei Stück II.

Sei ruhig, siehst du: weit
Krümmst dich (über mich) mit dem Penis!
Geh' Freund, ich werde kommen,
Hm, hm, hm!

b) Hei, schneide bis dahin, das mach du mit deinem P.,
Geh' Freund, bis deshalb,
Abends schneid die Rute so,
Das (coitum) mach du mit deinem P.

c) Warum Freund, warum krümmst du dich?
Mir der *P.* die Hüfte, nicht *du* quälst mich;
Wehe, wehe, wehe!

d) Mich schlage, Gott, mein Göttchen,
Hei über mein, wehe, Häuptchen!

e) Mägdlein, Mägdlein,
Bring mir (dein) Wässerlein,
Bring mir Wässerlein,
Ich trinke dein Herzlein!

f) Hatt' (ein) Liebchen,
Hab' geleckt das Mägdlein;
Dort wasch' ich (meine) Nudel (Penis),
Dort geht (hinein mein) Fischlein (Penis).

g) Liebst du's, Kleine (wenn) du badest,
Wenn du mit mir badest (coitum facere)
Im Busche?
Dorthin gehe ich mit ihr,
Ich gehe mit deiner Wonne,
Mein Herz!

Texterklärung des III. Stückes.

1. *Pharoves — bengoyes* s. I, 1. 2. — **2.** *Karo* = kar s. I, 8. — **3.** *Ja more avava* s. I, 3. 4. 5. — **4.** *Ac* Imper. 2. von *acav* stehen, sein; *tonkes* Adv. ruhig, eng; *dikhes* 2. sg. Praes. ind. von dikhav, sehe; *duri* s. II, 9; *kare* Instr. von kar. — **5.** *Hey cina cina so tu tro kare* s. I, 6. 7. 8. — **6.** *ran kade* s. I, 7. — **7.** *hoske* warum. — **8.** *man kar fora, na tu çines* s. I, 11. 12. 13. — **9.** *Yay* Interj. Wehe! (Lehnwort aus dem Ungarischen). — **10.** *Man mar devla* etc. s. II, 5. — **11.** *Cayore* etc. s. I, 17—22; — **12.** *Ehas* = has 3. sg. Perf. von *hin*, ist; *man* = mange, mir.

pirani, Geliebte; *luciadyom* 1. sg. Perf. luciadav, ich lecke; *oda*, odoy, dort, dorthin; *tovav* wasche, bade; *lashka* (Lehnwort aus dem Ungarischen) Nudel (umschrieben für Penis); *jal* 3. sg. Praes. von jav, jiav, gehe; *halyacska* (Lehnwort aus dem Ungarischen) Fischlein (für Penis). — **13.** *Kames* 2. sg. Praes. von kamav, liebe; *miti* (Kosewort) Kleine; *toves* 2. sg. von tovav, bade. wasche; *shi* (Lehnwort aus dem Rumänischen) wenn; *tu* du; *mansa* Instr. von me, ich; *pale* s. II, 7; *gradi*, *gradyi* Busch; *laha* Instr. von yoy, sie; *vedyaha*, vodyaha Instr. von vodyi = Herz, Wonne, Freude.

Selbstverständlich sind auch hier die Strophen durcheinander gewürfelt; die Reihenfolge wäre etwa: Bursche e) g); Maid a) b), c), d); Bursche f).

IV. Stück.

A. a. O. S. 320 veröffentlicht Thewrewk ein „Pharaonslied“ auch aus Felső-Bánya, das ihm Koloman Palmer mitgeteilt hat; es lautet

im Originaltext:	richtig gestellt:
a) *Fáróhesz, fáróhesz,* *Szkerda csinta bángóresz.* *Durigálesz de dzsalomáz* *Piromega de dzindzsomáz.*	a) Pharoves, pharoves, So ker' tu cina bengoyes; Duri jal mas te jal o mas, Piraneya cinav tro mas!
b) *Csajóri, csajóri,* *Piatro vanyóri,* *Amándé csajóri,* *Piatro vanyóri.*	b) Cayori, cayori, Piyav tro vodyori, An mange, cayori, Piyav tro pañori!
c) *Hej csina csintu sztreku sztrukáre* *Amórea amándé* *Szeracsinta dekádé* *Sztreku sztrukáre.*	c) Hey, cina cina so tu tro kare A more andade Sara cina tu kade, So tu tro, so tu tro kare.

Die Interlinearversion aber lautet:

a) Du spaltest, du spaltest (mich),
Das (coitum) mach' du bis du dich krümmst;
Weit geht das Fleisch und es geht das Fleisch (der P.).
O Liebster, schneide dein Fleisch.

b) Mägdlein, Mägdlein,
Ich trinke dein Wässerlein,
Bring' mir (es) Mägdlein (Nom. = Voc.),
Ich trinke dein Wässerlein!

c) Hei, schneide, schneide das (Wässerlein, vulva) du mit deinem Penis;
Bring' (ihn her) Freund, deshalb;
Abends schneide du so,
Das du mit deinem, das (vulva) du mit deinem P.

Einer Texterklärung kann man bei diesem Stücke entraten, nachdem die darin enthaltenen Wörter in den vorhergehenden Stücken bereits vorkommen und erläutert wurden.

V. Stück.

A. a. O. S. 321 ist auch eine Variante aus Szatmár mitgeteilt, welche Géza Kossutányi aufgezeichnet hat; sie lautet

im Original:	richtig gestellt:
a) *Farhoes, farhoes*	a) Pharoves, pharoves,
Kerda csinta panghoes,	Ker' tu cina bengoyes;
Durigales the dzsindzsomás.	Duri jal mas te cinav o mas!
— — — — — — —	
b) *Csajori csajori*	b) Cayori, cayori
Piatro vanyori	Piyav tro pañori,
Piatro vanyori	Piyav tro pañori,
Amandzse zsanyori.	A mansa cayori!
c) *Hej csina csinta*	c) Hey, cina, cina tu
Sztreku sztruka re,	So tu tro, so' tro kare!
Amoria en dade,	A more, a andade;
Szeracsia de kade	Sara cina tu kade,
Sztreku sztruka re.	So tu tro, so tro kare.

Die Interlinearversion ist die folgende:

a) Du spaltest, spaltest (mich),
Mach' du (coitum) bis du dich krümmst;
Weit geht Fleisch und ich schneide Fleisch!

b) Mägdlein, Mägdlein,
Ich trinke dein Wässerlein,
Ich trinke dein Wässerlein,
Komm' mit mir, Mägdlein!

c) Hei, schneide, schneide du,
Das (thue) mit deinem, das mit deinem P.;
Komm, Freund, deshalb;
Abends schneide du so (nochmals),
Das (thue) du mit deinem, das mit deinem P.

Von einer philologischen Erklärung kann man auch bei diesem Stücke absehen, nachdem die Wörter in den früheren Stücken bereits erklärt worden sind.

VI. Stück.

Dasselbe ist ein Gemisch von ungarischen und zigeunerischen Wörtern und wurde von Dr. Stephan Bernát in Győr (Raab) aufgezeichnet (s. Thewrewk a. a. O. S. 321). Es lautet also:

Farohesz farohesz = Pharoves, pharoves,
Csengo bingo **csengoresz* = ... bengoyes,
Er ara er ara. = Avava, avava.
Csirusz fame gagyelo = ...
Csirusz argangyilo. = ...

* *Csengo*, *bingo* sind lautmalende ungarische Wörter (um den Glockenschall nachzuahmen u. s. w.) ohne besondere Bedeutung. Zeile 4 und 5 unverständlich; *argangyilo*, Lehnwort aus dem Ungarischen (arkangyal) = Erzengel.

VII. Stück.

Aus einer Handschrift des Joh. Háos teilen wir schliesslich eine Variante mit, welche derselbe im Jahre 1887 in Déva (Siebenbürgen) aufgezeichnet hat:

Der Originaltext lautet:

a) *Karoesz, karoesz,*
Kerda csinta pengojedesz!
Dzsa more vajori,
Amangesz fanyori,
Amangesz fanyori,
Piatro vajori!
Hej csina csinta sztreko sztrokare!
Dzsamori andade,
Kerda csinta naszparde!
Hej sdzsalama,
Dzsuri-galesz,
Kerda csinta pengejedesz
Dzsamore vajori,
Amdugesz fanyori,
Amangesz funyori,
Piatre vajori,
Hej csina csinta sztreko sztrokare!

Richtig geschrieben lautet dieser Text also:

b) Pharoves, pharoves,
Ker' tu çina bengoyes!
Ja more, vodyori,
A mange pañori,
A mange pañori,
Pia tro vodyori!
Hey, cina cin tu so tro tu, tro kare,
Ja, more, andade,
Ker' tu cin tu nay palde!
Hey, jal o mas
Duri gelyas!
Weiter wie 3—7.

Die genaue Übersetzung lautet:

c) Du spaltest, du spaltest mich,
Geh, Freund, Herzchen!
Bring mir Wässerlein,
Bring mir Wässerlein,
Ich trinke dein Herzchen!
Hei, schneide du das mit deinem, das mit deinem P.!
Geh', Freund, deshalb,
Mach' du, schneid' du, sehr wiedergieb (mir deinen P.)
Hei, es geht das Fleisch (in mich),
Weit (tief) ist (hinein)gegangen! Weiter wie Zeile 3—7.

Hier ist nur das bislang in keinem der mitgeteilten Stücke vorkommende Wort: „*nay palde*" zu erklären; *nay* = sehr (auch Präfix beim Superlativ), *palde* = palade, 2. sg. Imp. von *pala-dav* ich gebe wieder (pale, pala, wieder; dav, ich gebe).

Auch der ungarische Dichter Johann Arany hat, wie schon erwähnt, in sein humoristisches Epos: „Nagyidai czigányok" (Die Nagyidaer Zigeuner) IV. Gesang, zwei Zeilen des „berühmten Pharaonsliedes" aufgenommen. Die Stelle lautet bei ihm:

Faro hesz! Faro hesz!	= Pharoves! Pharovesz!
Alé móre! már hogy lesz?	= Ale more! . . . . .
Ühüm! ühüm! ühm!	= Ühm, ühm, ühm!
A szerencse kukherol . . .	. . . .
Hey! dikhesz, dzsalomász!	= Hey! dikhesz, jal o mas!

Die nicht *cursiv* gedruckten Stellen enthalten ungarische Wörter. Das Ganze lautet deutsch also:

Du spaltest, spaltest mich!
Weiter (vorwärts) Freund! wie wird es nun sein?
Hm, hm, hm!
Das Glück kräht . . . .
Hei, siehst du: es geht das Fleisch (der P. hinein).

Auch in Jókais Novellensammlung: „Szeretve mind a vérpadig" (Geliebt bis zur Blutbank) III, 100 kommt die Stelle vor: „Farahó fiai![1]) *sopphengyule gagyule!* Aztán[2]) *dzsamóre abadé! háj csina fakáde!*" Die Stelle soll richtig lauten: so pen gule tai gule! ja more andade! hey cina tu kade! = das sag' Süsse und Süsse! . . . Geh' Freund, deshalb! hei, schneide du so (d. h. stelle deinen P. so her).

---

1) Ungarisch = Pharaos Söhne.
2) Ungarisch = dann.

Das Wort „Faro hecz" kommt auch in einem ungarisch-zigeunerischen Volksliede vor, das Aladár Ballagi 1872 bei Pest von Zigeunern gehört hat; es lautet also (bei Thewrewk a. a. O. S. 321):

Fehérvári verbunkon áll
Azhitent elébe.
Három legény elhibázott
Romta[1]) regimentbe!
  Faro hecz, faro hecz
  Heje buncza, buncza,
Teszem *tu háj mozsolóra*[2]).

Ültessenek ki a lóra
A vármegye kapuba
Isztári baktari[3])
Czijány leányt . . . . -i!
. . . . . a nyúl
. . . . . meg a tejes úr
Pukk, kortyongo![3])

Deutsch lautet es also:

Fehérvári auf (Soldaten-) Werbung steht,
Gott vor ihn.
Drei Burschen haben sich verfehlt
Im zigeunerischen Regiment.
  Du spaltest, du spaltest mich,
  Hei, buncza, buncza,
Lege hin das Fleischstückchen (= den P.).

Man soll mich setzen aufs Ross
In des Comitathauses Thor,
Isztari, baktari
(Mit) Zigeunermaid . . . . (coite).
. . . . . der Hase
. . . . . auch der gnädige Herr
Pukk, kortyongo!

Ballagi hat die obscönen Stellen im ungarischen Texte „auspunktiert". Die drei letzten (ungarischen) Zeilen lauten also:

Lába között ott a nyúl,	Zwischen ihren Füssen der Hase,
Még a tejes úr	Selbst der gnädige Herr
Is oda szúr!	Auch dorthin sticht!

Diese drei Zeilen sind im Ungarischen weit und breit im Lande als sog. „Tanzreime" bekannt.

Zum Schlusse nur noch einige Worte.

Ich bin Jahre lang diesem „berühmten" Pharaonsliede nachgegangen, das seit Erscheinen des erwähnten Aufsatzes von Pott

1) = roma, zigeunerisch.
2) buncza, unverständliches Flickwort.
3) Flickwörter ohne Sinn. Nur die *cursiv* gedruckten Stellen enthalten zigeunerische Wörter.

in Ungarn für ein echtes, rechtes Nationallied der Zigeuner gehalten wurde. Jeder Zigeuner, dem ich die im oben angeführten Werke veröffentlichten Varianten vorlas, gab mir anfangs lächelnd eine ausweichende Antwort und liess sich erst nach langem Zureden zu einer Erklärung herbei. Hätte unser unvergesslicher Meister Pott den von ihm veröffentlichten Text unrichtig oder überhaupt erklärt, oder eine falsche Übersetzung davon gegeben, so wäre es eben nicht Wunder zu nehmen, dass Schriftsteller dies Lied als Zierrat von höchst zweifelhaftem Werte in ihre Werke aufgenommen haben, ohne dabei zu wissen, mit welch obscönem Lied sie sich herausschmückten, das leider auch noch heutzutage auf ungarischen Bühnen im erwähnten Schaustück gesungen wird.

An ancient MS. of the Samaritan Liturgy.

By

G. Margoliouth.

The Trustees of the British Museum acquired in the course of last year an ancient Samaritan MS. which deserves to be made widely known, mainly on account of the not inconsiderable light which it throws on the earlier form of the Samaritan Liturgy, but also—though in a much smaller degree—on account of various interesting peculiarities which it displays. I will, therefore, without further preface, proceed to give a detailed description of both its outward appearance and its contents, holding fast the principle—so well exemplified by the late Prof. Wright in his British Museum Catalogues—that in a description of a MS. one should aim, purely and simply, at producing in the mind of the student as clear an idea as possible of the volume as a whole and of every constituent part of it.

The material used is vellum, the dimensions being about $10^1/_4$ in. by $7^1/_2$, and the number of extant leaves 72. There are for the most part two columns to a page, with 27 to 32 lines in each. The numbering of leaves by means of Samaritan letters in the earlier part of the MS. is still largely preserved, thus ࠈ on fol. 7a, ࠉ on fol. 8a, ࠉࠀ (i. e. 11) on fol. 9a, etc., the last two being ࠊ both on fol. 18b and fol. 19a, and ࠊࠁ (i. e. 22) in fol. 20a. This enumeration shows that only two entire leaves are missing in this portion, and as one leaf is wanting after fol. 4 (*vide infra*), not more than one whole leaf has been lost at the beginning. But the MS. is very badly mutilated at both ends. The remainders of foll. 1, 2 are mere strips, and foll. 3—5, 69—72 are also more or less seriously damaged. There are lacunae after foll. 4, 32, 52, 59; and leaves are also missing at the end, besides the lost folio at the beginning. The writing is in different hands of the XIII[th] century, the greater part (foll. 1—50) being dated according to six different eras (*vide infra*) of which the last but one is A. H. 656 (A. D. 1258).

The contents form a large fragment of an ancient Samaritan Service book, containing the following liturgical portions. All the hymns (except where otherwise mentioned) are in the Samaritan dialect, accompanied by an Arabic translation (in the Samarit. character) in parallel columns.

I. A small fragment of Marquah's hymns. Fol. 1a. Besides some small portions on the mutilated leaves at the beginning, there is an alphabetical hymn (also imperfect) with the opening words (on fol. 4a):— אלהים יחידאה
דליה עמה עבר (for חבר)

II. A collection of hymns composed by Amram Darah. Fol. 6a.
General heading:— לעמרם דרה ניחה רוחה

Beginnings of hymns:—

Fol. 6a (alphabetical):— אלהים רחמנה (1)
דבקן ברחמיך
Fol. 8a:— מר לית אלה אלא (2)
אחד לעלם
Fol. 8b:— לך נביע מרן (3)
Fol. 9a:— חיול הוא חילה (4)
Fol. 9b:— אתהו יקירה (5)
Fol. 10a:— טבה דמיטב לעלם (6)
Fol. 10b:— מלכה דלעל מכלה (7)
Fol. 11b:— מכטו כלה כפית לה (8)
Fol. 12a:— אלה ולית כותה (9)
Fol. 12b:— אה איקר רב איקר (10)

Over No. 2 is the heading (mutilated) · · · · · על שם אלה.
Over No. 3 is written in what appears to be a later Arabic hand: ليلة الاثنتى عشر, but the distribution of the hymns over the days and nights of the month is not supported by any other indication in the MS.

III. A shorter series of hymns in the following order:—
Fol. 13b (alphabetical, author unknown[1])):—
אהנו כתבה קדישה (1)
Fol. 15a (alphabetical, unique, author unknown):—
אה סבעין נפשאתה (2)
· · · מללה דאהרותה
Fol. 16b (also alphabetical and unique, without an author's name):—
אה סבעין נפשאתה (3)
מן תעתיד כתבה
מזון דלא מיכל

1) I owe a considerable amount of information on the authorship of the hymns to Mr. A. Cowley (of the Bodleian Library, Oxford) who also kindly pointed out to me the hymns which are not found in other MSS.

Fol. 18 b (alphabetical, and ascribed in another MS. to Marquah):— (4) אה סבעין נפשאתה
מן תעתיד כתבה
ליתו תעתיד דמיכל

The invocation:— על שם אלה רבואה קמאה is written at the beginning of this portion. The phrase:— לית אלה אלא אחד stands at the end of several of the hymns. It is also to be noticed that שב (i. e. שבת, for the Sabbath) stands over No. 1, but it is apparently due to a later hand.

IV. Hymns for the night of the New Moon and the consecutive Sabbaths of the month, followed by a hymn for times of great distress and another for the first night of the week (i. e. the night following the Sabbath). Fol. 21 a.

The liturgical directions are in this part given as a rule both in Samaritan and Arabic, each over its respective column of text or translation.

Fol. 21 a:—heading:— על שם אלה מסוק תלביתה[1]
Arabic:— בסם אללה מטלע אלתלאבי
Beginning of hymn:— (1) ניזל בתר כתבה.

Fol. 21 b:—heading:— מימר לילי ישרה
يقال (يقول for) راس الشهر شيخ الكنيسة[2]
Beginning:— (2) טוב ידעים דאתהו
קשטה דעלמה

Fol. 22 a:—heading:— מתאמר על גלוי כתבה
يقال وقت كشف الكتاب الشريف في المسا
Beginning:— (3) אהנו כתבה רבה דכל
זכותה וקשטה לגבה

Fol. 22 b:—heading (looks, however, like the subscription to the preceding hymn):—
שבתה קמאיתה السبت الاول من الشهر
Beginning:— (4) אהנו כתבה רבה
דאימנן נביה רבה

On the same page:—heading:—
للقبول اول سبت من الشهر
Beginning (though, perhaps part of the preceding hymn):—
(5) נשוי כהלן ונימר
אתי בשלם כתבה נהרה

---

1) The Syriac word ܬܠܒܝܬܐ is stated to mean "sermocination, coallocutio". The Samaritan word in this place denotes the בימה ($\beta\eta\mu\alpha$), or raised platform, from which the Law is read.

2) The Arabic of the headings has no diacritic points in the MS.

Fol. 23 a:—heading:— לסהבה דכנשתה
لشيخ الكنيسة اول سبت من الشهر

Beginning:— (6) אבלך מרבאה לאכהביה

Fol. 23 b:—heading:— שבתה תניתה
للسبت الثانية من الشهر

Beginning:— (7) טיל לגוה לאהן
דחני לך

Fol. 24 a:—heading:— מיזלה ללרע

Beginning:— (8) טבה דלעל מכלה

On the same page:—heading:— מתמר על גלוי כתבה
يقال وقت كشف الكتاب قدام المحراب الشريف

Beginning:— (9) טללים טבים לעבדאי

Fol. 24 b:—heading:— שבתה תליתיתה
السبت الثالث فوق ما يقوله شيخ الكنيسة

Beginning:— (10) לבון דשומיה לאהן

Fol. 25 a:—heading:— מטרכה ללרע
للنزول الى اسفل الى حيث يصلون المحراب

Beginning:— (11) אהנו כתבה רבה
דאושט מלכה רבה

On the same page:—heading:— שבתה תניניתה
السبت الثانية فى النزول

Beginning:— (12) דקל משומיה אשמע

Fol. 25 b:—heading:— שבתה תליתיתה
السبت الثالثة فى النزول

Beginning:— (13) אודע חילה רבה

Fol. 26 a:—heading:— שבתה רביעיתה
السبت الرابعة فى النزول

Beginning:— (14) לבון דשומיה הפתח

On the same page:— שבתה חמישיתה
السبت الخامسة فى النزول

Beginning:— (15) רבהוא יתה זזועה

Fol. 26 b:—heading:— מתמר כד יגלי כתבה
يقال وقت كشف الكتاب قدام المحراب

Beginning:— (16) אן דאכתבה רבה

Fol. 27 a:—heading:— דן רבואה מתמר באזבן
דלחץ רב

هذا الطلب يقال وقت شدة وطايقة عصيمة
(وضايقة عظيمة for) ويفرج الله كما . . . العادة فيما
مضا ويرحم الله قايلها

(17) Beginning (alphabetical):— ארים עלינן מרן לית לן
מיפך אפינן

At the end of this hymn (in large characters):—
צדקה עבד לן מרן ולא · · (erasure) · · גמלינן
Arabic:— עדאלה אגעל לנא רבנא ולא תגאוז מכאפאתנא

Fol. 30 b:—heading:— לילי עבשבה שריר כל
Beginning:— אזל שלם יום שבתה
כלילה רבה לישראל

At the end of this part, in large character, is the following which appears to be the heading of a portion which has been lost:—
פשר דיצחק מן אביו אברהם
Arabic:— מחלץ אסחק מן אביו אברהם
i. e. "The deliverance of Isaac from his father Abraham" (referring to the intended sacrifice of Isaac).

Most of the hymns included in the above portion are due to unknown authors. No. 17 is by Marqah, No. 18 by Manah b. Marqah, and No. 8 is unique.

V. A Lectionary[1]) for the days of the week, consisting of a large number of verses from the consecutive books of the Pentateuch; defective at the beginning. Fol. 33 a.

Of the portions for the night following the Sabbath only a fragment has been preserved; first extant verse: Gen. XVIII, 25[2]).

The first verses of the various following lections are as follows:—

First day of the week: morning:—	Gen. XXVIII, 3.
Second day of the week: evening[3]):—	Gen. L, 24.
Second day of the week: morning:—	Ex. XIII, 13.
Third day of the week: evening:—	Ex. XVIII, 10.
Third day of the week: morning:—	Ex. XX, 21.
Fourth day of the week: evening:—	Ex. XXXII, 11.
Fourth day of the week: morning:—	Ex. XXXIX, 43.
Fifth day of the week: evening:—	Num. X, 10.
Fifth day of the week morning:—	Deut. I, 8.
Sixth day of the week (ערובתה): evening:—	Deut. VII, 6.
Sixth day of the week: morning:—	Deut. XI, 29.

1) This Lectionary has hitherto been unknown, but Mr. Cowley informs me that he has come across traces of it in a MS. at the Vatican.

2) The chapters and verses all refer to the printed text of the Samaritan-Hebrew Pentateuch, and not to the Massoretic text.

3) It is to be remembered that the evening of the second day is what we call the close of the first day and so with regard to the other days. In Genesis I the order is ויהי ערב ויהי בקר.

The readings for the Sabbath (قطف السبت, קטפי שבתה) run through the whole Pentateuch once more, beginning with Gen. II, 3, and ending with Deut. XXXIII, 1.

The first "Tārīkh" contained in the MS. is in the usual form of the Samaritan cryptogram[1]), consisting of the letters of the Biblical text placed separately between the columns of the MS. It begins on fol. 43 b, and ends on fol. 50 a. The following is a transcription of it:—

לארכונה סדקה בר סמוכה וארכונה חלף בר יוסף בר שמטי מסחני סמכותה כתב (²בתקוף יומי פנותה והכלל לגו יב מן רביע קמאה מקף י וט מן הדר שנת אלפים ותשע מאות שנה ושלש שנים לצאת בני ישראל ממצרים

This MS. was, therefore, written for the chiefs Sadaḳa bar Samuka and Ḥalaf bar Yūsuf bar Shamṭi מסחני סמכותא [3]), and it was finished on the 12th day of Rabī' I = the 19th day of Adar, in the year 2903 of the Exodus. From the date of the Mahommedan era (A. H. 656 = A. D. 1258) given below it follows that the Samaritans of that time placed the Exodus in the year 1645 B. C.

Dates of five other eras are given on fol. 50 a:—

1) אלקבט· היא שנת אלף ותשע מאות ושנים ושבעים לדקלטיאנוס חסול מלכי אלקבט:

i. e. "The Coptic era; it being the year 1972 of Diocletian, the last of the kings of Egypt".

The era of Diocletian, or of the Martyrs, of which the above is a very confused account, began on the 29th of August, 284 A. D. In order to make some sense of the statement, one must subtract the 1000 from 1972; for 972 in the era of the Martyrs agrees with 1256 A. D., thus bringing us near 1258, the actual year in which the MS. was written.

2) אלפרס· היא שנת אלף ושש מאות וחמש ושלשים ליזדגרד בן שהריאר חסול מלכי אלפרס:

i. e. "The Persian era; it being the year 1635 of Yezdegerd, the son of Shahriyar, the last of the Kings of Persia".

Here again, take off the 1000. The reign of Yezdegerd III. began in the year 632; and if 635 years are added to this number, we again obtain an approximately correct date, regard being had to the difference in the length between the Eastern and the Western year.

---

1) See, e. g., the description of Pl. XXVIII in the "Oriental Series of the Palaeographical Society".

2) One should expect אתכתב.

3) Apparently meaning: "invested with authority" (Würdenträger).

3) אלרום׳ היא שנת אלף וחמש מאות ושבעים ושבע ללאסכנדר בן פיליס מסחן קרניה רומאה:

i. e. "The Greek era; it being the year 1577 of Alexander, the son of Philīs (thus for Philippos), the two-horned one, the Greek".

The era of Alexander began in 325 B. C., and of the contracts (if that be meant) in the year 311. We, therefore, again reach an approximately correct date.

4 & 5) אלערב׳ היא שנת שש מאות וחמשים ושש למלכות בני ישמעאל והיא · · · · בחשבן עבראותה:

i. e. "The Arabian era; it being the year 656 of the Kingdom of the Ishmaelites, which is · · · · of the Hebrew reckoning.

The year 656 of the Hijrah answers to A. D. 1258. The Hebrew date at the end it not clear.

Some additional calculations with regard to the various dates are written in the margin in Arabic.

No. 1 and 2 show the lamentably confused state of Samaritan chronology in the middle of the XIII[th] century.

On the lower part of fol. 50 a the scribe wrote as follows:—

כתבתה באדי בתוך זאת העלי:
ואמות ורק מי לו רש יקרא ויסלח עלי:
כתבתה פניך אל ירע בלבבך:
ועת הקרא בו האמר יסלח אלהנו לכהובך:

Foll. 50 b—52 b may be regarded as a kind of later appendix. They contain two well-known complete hymns written in different hands:—

1. (in Hebrew in the Samaritan character, without an Arabic translation, showing the acrostich יוסף[1]) at the beginning, and then continuing in alphabetical order):—

   Beginning:— ים הרחמים סלח לנו

2. (in Samaritan and Arabic: heading:—דראה, i. e. "belonging to the Durrān of Amram Darah"):—

   Beginning:— חילה רמה שמע בקלן

At the end of 2 is the illegible beginning of another hymn, with the heading:—ערן על מועדיה.

VI. An imperfect series of hymns, accompanied like the rest of the MS. by an Arabic translation in parallel columns, but written in a different, and somewhat later, hand.

1) i. e. Joseph the High Priest, who flourished about the middle of the XIII[th] century.

The following are the extant beginnings:—

Fol. 53 a (the prayer of Joshua b. Nun):—

(1) [1]נדחל מן אללה

Fol. 54 a [in Hebrew]:— (2) נברך ונהלל
ונגדל ונצעק

Fol. 54 b:— (3) נשוי כהלן
ונימר לך דאתה אלה

Fol. 55 a:— (4) עובדיך מעמ׳ין

Fol. 55 b:— (5) מכל לחץ ארבע

Fol. 56 a:— (6) לך נביע מרן
וקמיך נסגד

Ibidem:— (7) לא יבטלון
פממינן מן מתנין

Fol. 56 b:— (8) כהלן חיבין
קדמיך

Ibidem:— (9) ליעמלון דרחמיך

Fol. 57 a:— (10) דיאנה קשיטה
דלא נסב אפיך

Ibidem:— (11) קמי טובך
אנן בעים סגדין

Fol. 57 b:— (12) לך אנן צבעין
אה שמיעוי צביעתה

Fol. 58 a:— (13) קמי עלמה
הויך ברבו

Fol. 58 b:— (14) את בעובדיך
. . . רבותך

Nos. 3 to 9[2]) are the hymns known as the prayers of the Holy Angels. The authors of these 14 hymns are not known.

Fol. 59 a (author also unknown):—

(15) באנצירו ובקשט

Fol. 60 a:— (16) ברוך אשר לא
יסף טובו מרב

Fol. 61 a:— (17) אברכהו על ארח
החיים

Fol. 62 b:— (18) ברוך אשר גבח (for גבה)
טובו משחוקי שמים

1) Fragmentary; see Heidenheim, Samaritanische Liturgie, p. 132.
2) or, perhaps, 3—14; comp. Heidenheim, *op. cit.* pp. 134—5.

Fol. 65 b:— (19) ברוך אתה יהוה
אלהינו אשר כל
טוב גמלתנו

Fol. 67 a:— (20) ברוך אתה יהוה
אלהינו בורא כל

Nos. 16 to 20 are probably all by Abulḥassan the Tyrian (אבו חסדה הצורי). It will be observed that they are all in Hebrew, and not in the Samaritan dialect. Before No. 16 is a fragment of another hymn by the same author, there being a lacuna after fol. 51. This hymn bore the number ࠎ, for No. 16 to 20 have the enumeration ࠏ — ࠓ. At the end of each of these compositions stands the formula אין אלה אלא אחד, varied once by אין אלה כי אחד.

The conclusion of No. 18 (from תורת קדשך, fol. 65 a, l. 3) is wanting in the Vatican MS.[1]) which exhibits a considerable amount of likeness to the present Codex.

---

[1] Collated by Mr. A. Cowley in preparation of his forthcoming edition of the Samaritan Liturgy.

Aus einem Briefe von M. Cl. Huart in Konstantinopel.

M. H. Vambéry, dans sa notice sur Eine legendäre Geschichte Timurs (ZDMG. Bd. LI, p. 215), a rencontré, entre autres, un vers persan (p. 217) qu'il donne ainsi:

ما پنج برادر از قبايم دريا دل افتاب رايم

et qu'il traduit (p. 220): „Wir sind fünf Brüder aus dem Stamme Kaba, wir sind das Meer für das Herz der Sonne", ce qu'il est assez difficile de comprendre malgré la note 1 de la p. 217 où *dili āftāb*, comparé à *dili āsmān*, signifierait „Herz der Sonne, Herz des Himmels, Mittelpunkt, Quintessenz (?)".

Je crois que l'explication de ce passage est beaucoup plus simple. Au lieu de دل افتاب il faut lire dans le texte دلُ آفتاب, les Persans et en particulier l'auteur suivi par M. V. ayant contracté l'habitude d'écrire la copule par un *zamma* au lieu d'un *wâw*; exemples: P. 218, l. 8: در قحطُ نياز مبتلاييم „nous sommes éprouvés par la famine *et* le besoin"; p. 220, l. 2 et l. 5 زنُ شوهر „das Ehepaar". Le vers cité plus haut signifierait donc:

„Nous sommes trois frères de la race de Kaba; nous avons le cœur aussi large que la mer, l'esprit aussi éclatant que le soleil".

Le mètre reste le même dans les deux interprétations.

Même endroit, p. 217, note 2, lire *košāden* au lieu de *kešiden*.

Cl. Huart.

Zur Chronologie des falschen Smerdis und des Darius Hystaspis.

Von

F. H. Weissbach.

Der chronologischen Festsetzung der Regierungen des falschen Smerdis und des Darius stellen sich eigentümliche Schwierigkeiten entgegen. Unsere Hauptquelle, die grosse Inschrift von Behistan, bestimmt zwar die meisten Ereignisse genau nach Monat und Tag, unterlässt jedoch überall das Jahr beizufügen. Ausserdem sind uns von den altpersischen Monaten nur neun dem Namen nach bekannt (einer nur in der susischen Form), aber nur fünf davon lassen sich durch die Inschrift selbst mit den entsprechenden babylonischen Monaten zusammenstellen; die übrigen vier sind in der babylonischen Übersetzung verstümmelt. Unter diesen Umständen ist es nicht zu verwundern, wenn die verschiedenen Gelehrten, die dieses dunkele Gebiet bearbeitet haben, zu den verschiedensten Ansätzen gelangt sind. So hat z. B. W. St. Chad Boscawen (*Transactions of the Society of bibl. archaeology* 6, Tafel zwischen SS. 70 u. 71, 1878) die zweite Empörung Babylons unter Arakha (altp. Beh. III 76 ff.) in das Jahr 503 herabgerückt, J. Oppert (Transactions 6, 274; Le Peuple et la langue des Mèdes 187 f., Paris 1879) hat dagegen das Jahr 513 angenommen. Zwei Jahre höher ging A. H. Sayce (The ancient Empires of the East. Herod. I—III, S. 301, Anm. 7, London 1883). M. Duncker (Geschichte des Alterthums, 5. Aufl., Bd. 4, 485, Anm. 1, Leipz. 1880) schwankte zwischen 517 und 515, G. Rawlinson (The History of Herodotus, Vol. 2, p. 529, note 7) nahm das vierte Jahr des Darius an, G. F. Unger (Abh. d. ph.-ph. Cl. d. k. Bayer. Ak. d. Wiss. 16, III 294, Anm. 1, 1882) setzte dasselbe Ereignis spätestens Frühjahr 518, E. Meyer (Gesch. des Alterthums 1, § 512, Anm., Stuttg. 1884) 519 an. Dies ist das Jahr, in welchem Th. G. Pinches (Transactions 6, 488) den Darius Hystaspis erst auf den Thron kommen lässt. Ähnlich verhält es sich mit den altpersischen Monaten, deren Bestimmung nicht durch die Inschrift selbst gegeben ist. Während Oppert (le Peuple et la langue des Mèdes 166) sagte: „Der Monat Garmapada ist sicher der Ab der Assyrer, und der Bagayadis der Nisan", und Duncker (a. a. O. 444, Anm. 1) und Meyer (a. a. O. § 510) diese Be-

stimmung, wenn auch nicht mit der gleichen Zuversichtlichkeit, annahmen, wollte A. Bezzenberger (Nachrichten von der K. Ges. d. Wiss., Göttingen 1878, S. 259) aus etymologischen Gründen den Garmapada als „Mai" deuten. Ähnlich setzte C. Bezold (Die Achämenideninschriften = Assyriolog. Bibliothek 2, SS. 66 f., Leipz. 1882) ihn dem Nisan gleich und den Bāgayādiš dem Araḫšamna. Auch Oppert hat sich später (Actes du VIII. Congrès intern. des Orientalistes. Sect. I. Sém. B 256. Leide 1893; Zeitschr. f. Assyr. 6, 115 f., 123, Anm. 3; vgl. auch ZDMG. 51, 155 f.) zu der Ansicht bekannt, dass der Garmapada dem Nisan entspricht, dann aber den Bāgayādiš dem Tišritu gleichgesetzt (a. a. OO.), ebenso J. Marquart (Philologus, Suppl. 6, 633). Ganz neuerdings hat F. Justi (ZDMG. 51, 233 ff.) wieder eine abweichende Darstellung des altpersischen Kalenders gegeben.

Diese einleitenden Bemerkungen mögen genügen, um eine neue Untersuchung der Frage zu rechtfertigen.

Betrachten wir zunächst nochmals die altpersischen Monate. Aus den erhaltenen Teilen der babylonischen Übersetzung der grossen Behistan-Inschrift lässt sich folgende Liste gewinnen:

Altpersisch.		Babylonisch.
I.		Nisannu
II.	Thuravāhara	Ajaru
III.	Thāigarciš	Simanu
IV.		Duzu
V.		Abu
VI.		Ululu
VII.		Tišritu
VIII.		Araḫsamna
IX.	Athriyādiya	Kislimu
X.	Anāmaka.	Ṭebetu
XI.		Šabaṭu
XII.	Viyakhna	Adaru

Vier altpersische Monate, nämlich Garmapada, Bāgayādiš, Adukaniš und Markazanaš (so die susische Form), sind nicht in derselben Weise bestimmbar; doch lassen sich zwei davon auf andere Weise ermitteln.

Kambyses, der Sohn des grossen Cyrus, regierte nach dem ptolemäischen Kanon der Königsherrschaften acht Jahre, nach Herodot (III 67) nicht volle acht Jahre — gleichviel:

Wir besitzen babylonische Urkunden noch aus dem 8. Jahre seiner Regierung, und die späteste ist datiert: 27. XI. (J. N. Strassmaier, Babylonische Texte, Hefte 8 und 9: Inschriften von Kambyses, Leipz. 1890, Nr. 412). Nach Beh. I 37[1]) empörte sich der

---

1) Die Citate aus dieser Inschrift beziehen sich immer auf den altpersischen Text.

Mager Gaumāta wider ihn am 14. XII., selbstverständlich noch im gleichen Jahre. Die Herrschaft ergriff er am 9. Garmapada, also erst im nächsten Jahre, dem 9. des Kambyses, wenn wir diese Zählung der Einfachheit halber beibehalten wollen. Nun besitzen wir eine Urkunde aus dem II. Monat des Regierungsanfanges des Barzija, wie sich der Usurpator nannte. Folglich muss der Garmapada zwischen dem XII. und dem II. Monat liegen, d. h. er muss dem I. Monat, dem Nisanu entsprechen. Wäre der Garmapada der Abu, so müsste man annehmen, dass zwischen der Empörung und der Thronbesteigung ein Zeitraum von fast 5 Monaten gelegen hätte, was an sich schon unwahrscheinlich ist, nun aber sich auf monumentalem Wege als falsch erweist[1]).

Nach den übereinstimmenden Zeugnissen der Griechen (Her. III 67; Ktesias Persika ed. J. Gilmore, § 45; Eusebios Chron. ed. Schoene, Vol. 2, p. 98; anderer Chronographen bei W. Gelzer, S. Julius Africanus, 1, 104, Leipz. 1880) herrschte der Mager 7 Monate. Seine Ermordung und damit die Thronbesteigung des Darius fand nach Beh. I 55 am 10. Bāgayādiš statt. Dieser Monat muss also der VIII., babyl. Araḫsamna sein. Wäre der Bāgayādiš der Tišritu, wie Oppert und Marquart annehmen, so hätte der Mager nur 6 Monate (vom 9. I. bis zum 10. VII.) regiert. Wie verhalten sich dazu die Daten der babylonischen Urkunden aus der Zeit des Barzija? Bis jetzt sind mir folgende bekannt, die sich zum grössten Teil im Britischen Museum befinden[2]):

—. II. „Jahr des Regierungsantritts" (Sp. II 8; Strassmaier, Ztschr. f. Ass. 4, 123; 147 f.; 1889)

---

1) Diese Beweisführung, wie sie im Wesentlichen schon von Marquart und Oppert gegeben worden ist, dürfte kaum zu widerlegen sein. Betrachten wir nun Justis letzte Arbeit, so finden wir zunächst, dass er von den 5 altpersischen Monaten, die wir für inschriftlich festgestellt annehmen, nur 2 (Athriyādiya—Kislimu und Anāmaka—Ṭebetu) gelten lässt. Den Thāigarciš stellt er mit dem Ajaru zusammen und bei Viyakhna ist seiner Meinung nach der entsprechende babylonische Ausdruck unbekannt. Den Thuravāhara hält er aus etymologischen Gründen für den Nisanu. Hierzu ist folgendes zu bemerken:

1. ap. Beh. II 46 wird der Thāigarciš nicht dem babyl. Ajaru, sondern dem Simanu gleichgesetzt; vgl. bes. Bezold, Die Achämeniden-Inschriften, S. IX (zu Z. 52).

2. Wenn „der letzte des Thuravāhara" (ap. Beh. II 61) im babylonischen (Z. 56) durch „30. Ajaru" wiedergegeben wird, so kann man daraus unmöglich den 30. Nisanu lesen.

3. Das dem altpersischen Viyakhna (I 37) im Babylonischen (Z. 15) entsprechende Wort ist nicht *tu-u-a-na* zu lesen (Justi, S. 233), sondern gemäss Bezold a. a. O. S. 24, wozu die textkritische Anmerkung S. IX zu vergleichen ist: (*arḫu*) *ŠE šú-u a-na*, scil. *niši ipruṣ* etc., „(Monat) Adaru. Er belog das Volk" etc." Dies ist indessen unerheblich, da Justi den Viyakhna gleichfalls mit dem Adaru gleichsetzt.

2) Nach der gefälligen Mitteilung des Herrn Prof. Dr. H. V. Hilprecht besitzt auch das Pennsylvania Museum in Philadelphia eine kleine Anzahl Urkunden aus der Zeit des Barzija.

6. III.	„Jahr des Regierungsantritts"	(Berlin, VATh 112; Peiser, Babyl. Verträge, Nr. 37, Berlin 1890)
10. VI.	„Jahr des Regierungsantritts"	(Liverpool 77—11—29, 13; Strassm., Actes du VIième Congrès intern. des Orientalistes 2, 576, Leide 1885)
19. I.	1. Jahr	(81—6—25, 66; Strassm., Ztschr. f. Ass. 4, 123 f., 148 f.)
23. III.	„	(83—1—18, 651; Str. a. a. O. 125 f., 149)
26. III.	„	(83—1—18, 765; Str. a. a. O. 126; 149 f.)
23. IV.	„	(83—1—18, 44; Str. a. a. O. 126; 150)
4. V.	„	(83—1—18, 122; Str. a. a. O. 126 f.; 150)
20. V.	„	(Berlin, VATh. 123 u. 124; Peiser a. a. O. Nr. 38)
10. VI.	„	(Berlin, VATh 125; Peiser daselbst Nr. 39)
15. VI.	„	(82—9—18, 194 A; Str. a. a. O. 127; 150 f.)
20. VI.	„	(S† 127; Str. a. a. O. 127 f.; 151 f.)
1. VII.	„	(S† 261; Str. a. a. O. 128; 152)

Nach der gewöhnlichen Annahme sind bei solchen Datierungen „Jahr des Regierungsantritts" und „1. Jahr" zwei verschiedene Jahre, und es mag dies in der That zuweilen zutreffen. Hiernach würden wir die Regierung des Barzija auf mindestens $1\frac{1}{2}$ Jahr berechnen müssen. Dies steht nicht nur mit den oben angeführten Zeugnissen der Griechen in Widerspruch, sondern auch mit dem Kanon des Ptolemäus, der den Smerdis sicher erwähnt hätte, wenn seine Regierung 1 Jahr oder darüber gedauert hätte. Mit Recht hat deshalb Oppert (Trans. of the Soc. of bibl. arch. 6, 270) angenommen, dass in diesem Falle das „Jahr des Regierungsantritts" und das „1. Jahr" eins sind. In ähnlicher Weise erklärte auch Strassmaier (Actes du VIième Congrès int. 2, 574) das Datum eines Täfelchens (Liverpool 77—11—29, 13) vom 21. XII. des 10. Jahres des Cyrus, der nach dem ptolemäischen Kanon nur 9 Jahre regiert hat, und von dem sonst als spätestes Datum 27. IV. des 9. Jahres (Strassm., Babyl. Texte, H. VII, Inschriften von Cyrus, Nr. 341, 1890) überliefert ist. Kehren wir nun zu Barzija zurück. Wenn wir die Daten aus seiner Regierungszeit alle in einem Jahre unterbringen, so erklärt sich auch ohne weiteres der doch immerhin auffallende Umstand, dass sich unter den 13 Urkunden nicht eine einzige findet, welche einem der letzten 5 Monate angehörte. Die letzte ist diejenige vom 1. VII. Bald darauf — wie wir gesehen haben am 10. VIII. — erfolgte der Sturz des Magers. Letzteres Datum bezeichnet zugleich den Regierungsanfang des Darius. Auf babylonischen Urkunden erscheint sein Name zuerst mit dem Datum 20. XI. (Strassmaier, Babyl. Texte, H. 10. Inschriften von Darius, N. 1, Leipz. 1892). Was ist in der Zwischenzeit vor sich gegangen?

„Als ich Gaumāta den Mager getötet hatte", berichtet Darius (Beh. I 73 ff.), „da war ein Mensch, Athrina mit Namen, Sohn

Upadarmas, der lehnte sich auf in Susiana . . . Darauf empörten sich die Susianer und gingen zu jenem Athrina über . . . Und ein Mensch, ein Babylonier, Nidintum-Bel mit Namen, Sohn des Aniri', der lehnte sich in Babylon auf, also belog er das Volk: „Ich bin Nabu-kudur-uṣur, Sohn des Nabu-na'id". Da ging das ganze babylonische Volk zu ihm über, Babylon empörte sich, er ergriff die Herrschaft in Babylon".

Der Umstand, dass Darius alle und jede Jahresangabe verschmäht, erklärt sich meines Erachtens nur damit, dass die berichteten Ereignisse unmittelbar, jedenfalls ohne grössere Zwischenräume folgten. Den gleichen Sinn hat, glaube ich, auch die an sich recht unbestimmte Angabe: „Als ich den Mager Gaumāta getötet hatte"; das darauf erzählte wird ziemlich bald, nicht erst nach Jahren erfolgt sein. Ich nehme auch an, dass der Bericht so viel als möglich die chronologische Reihenfolge beobachtet. Sind diese Voraussetzungen richtig, so sind die beiden Empörungen noch im 1. Jahre des Darius (dem 9. des Kambyses) ausgebrochen. Der susische Aufstand wurde (Beh. I 82) durch ein Heer, das der König entsandte, jedenfalls alsbald niedergeworfen. Die Zeit ist nicht angegeben. Nach Babylon zog Darius selbst (Beh. I 83 ff.). Am Tigris stellte sich ihm der falsche Nabu-kudur-uṣur (III.) entgegen und wurde am 27. IX. geschlagen. Einen weiteren Sieg erfochten die Perser am 2. X. bei Zazannu am Euphrat. Nidintum-Bel entwich mit wenigen Reitern nach Babylon, Darius folgte ihm, nahm Babylon ein und jenen gefangen. Nach Herodot III 150 ff. hätte die Belagerung Babylons 20 Monate in Anspruch genommen. Der Bericht des Darius sagt davon kein Wort, was natürlich kein Gegenbeweis ist. Befragen wir also die babylonischen Urkunden selbst.

Nach dem Kanon des Ptolemäus regierte Darius I. 36 Jahre. Die späteste mir bekannte Urkunde aus seiner Zeit (Berlin VATh 78; Peiser, Keilinschriftl. Actenstücke, Nr. 18, Berlin 1889) trägt das Datum 13. VI. 36. Jahr. Auf der oben erwähnten ältesten Urkunde vom 20. XI. des Jahres seines Regierungsantrittes erscheint er bereits als „König von Babylon, König der Länder". Folglich ist er wirklich fast 36 Jahre lang im Besitze von Babylon gewesen. Wie nun aber, wenn diese Urkunde nicht aus der Stadt Babylon selbst stammt — der Ort ist allerdings nicht angegeben — sondern aus der schon eroberten Umgegend, oder überhaupt dem ersten Darius nicht angehört, sondern einem späteren gleichnamigen Herrscher? Dann begnüge man sich mit dem Texte Strassm., Dar., Nr. 17, welcher datiert ist: „Babylon, Monat Simanu, . . . [der Tag ist weggebrochen], 1. Jahr des Da-ra-mu-uš, Königs von Babylon, Königs der Länder". Die Urkunde stammt also aus dem 8. Monat der Regierung des Darius, aus einer Zeit, in der nach Herodot an eine Eroberung der Stadt noch nicht zu denken gewesen wäre. Dass man aber in einer belagerten Stadt nach der Ära des Belagernden rechnen und diesen gar noch ausdrücklich als Herrn

der Stadt, die erst eingenommen werden soll, bezeichnet hätte, halte ich für undenkbar. Oppert (ZDMG. 51, 156) scheint allerdings das Gegenteil anzunehmen. Und wenn er die Einnahme Babylons erst im Adar des 1. Jahres des Darius stattfinden, die Belagerung also 15 Monate dauern lässt, so wird das durch die obige Urkunde vom Simanu des 1. Jahres unmöglich gemacht. Dass dieser Text aber wirklich der Zeit des Darius I. angehört, und nicht einer späteren, lässt sich leicht nachweisen. Denn in ihm wird Marduk-naṣir-aplu, Sohn des Itti-Marduk-balaṭu, aus dem Hause Egibi, erwähnt, eine Persönlichkeit, die in den Urkunden aus der Zeit des Darius immer und immer wieder vorkommt, nicht nur in früheren, sondern auch in späteren bis ins 35. Jahr hinab (Boscawen, a. a. O. 77). Dass aber Urkunden aus solchen späten Jahren auf Darius II. oder III. bezogen werden können, ist unmöglich, weil der eine nur 19, der andere nur 4 Jahre regiert hat. Es wäre aber ein zu seltsamer Zufall, wenn in späterer Zeit ein Angehöriger des Hauses Egibi genau denselben Namen geführt hätte, wie ein früherer, während zugleich die beiderseitigen Väter gleichbenannt gewesen wären. Nähere Aufschlüsse müssen von einer künftigen Geschichte der Firma Egibi & Söhne erwartet werden, die geschrieben werden kann, wenn Pater Strassmaier sein verdienstvolles Werk bis zu den Texten aus der Zeit des Xerxes und der Artaxerxes herabgeführt haben wird.

Das eine steht aber fest: Die Belagerung Babylons, oder sagen wir vorsichtiger: die erste Belagerung Babylons hat sicher nicht 20, auch nicht 15, sondern höchstens 5 oder 6 Monate (Ṭebet—Simanu)[1]), wahrscheinlich aber noch viel kürzere Zeit gedauert. Trotz ihrer Kürze hat jedoch die Herrlichkeit des falschen Nabu-kudur-uṣur Zeugnisse in Gestalt von Urkunden, die aus seiner Zeit datiert sind, hinterlassen. Schon Boscawen (a. a. O. 31 u. 68) hatte aus dem Umstande, dass in Texten aus Nabu-kudur-uṣurs Zeit gewisse Personen genannt werden, die in Urkunden aus den Zeiten Nabu-na'ids, des Cyrus, des Kambyses, des Barzija und des Darius wieder vorkommen, geschlossen, dass jene Texte auf den falschen Nabu-kudur-uṣur zu beziehen seien. Es handelt sich um den bereits genannten Marduk-naṣir-aplu und um seinen Vater Itti-Marduk-balaṭu, Sohn des Nabu-aḫe-iddin, aus dem Hause Egibi, der nach Boscawen (a. a. O.) in den Täfelchen zuerst am 27. II. des 8. Jahres Nabu-na'ids und zuletzt am 14. XII. des 1. Jahres des Darius erscheint. Von den in der angedeuteten Weise ermittelten Texten[2]) (veröffentlicht von Strassmaier, Babyl. Texte

1) 6 Monate nämlich dann, wenn das Jahr des „Regierungsantrittes" des Darius wirklich ein Schaltjahr mit einem II. Adaru gewesen ist, wie Oppert (a. a. O.) versichert.

2) Rein äusserlich betrachtet unterscheiden sich diese Texte allerdings in nichts von denen, die aus der Zeit des alten Nabu-kudur-uṣur stammen. Strassmaier giebt sie auch alle als „Inschriften von Nabuchodonosor, König von

H. 5, Inschriften von Nabuchodonosor, 1889)[1]) lässt sich folgende Liste aufstellen:

10.	VII.	Jahr des Regierungsantritts	(Str. Nr. 3)	erwähnen: Itti-Marduk-balaṭu
20.	VII.	„ „ „	(Str. Nr. 4)	
?	VII.	„ „ „	(Str. Nr. 5)	
10.	VIII.	„ „ „	(Str. Nr. 8)	
21.	IX.	„ „ „	(Str. Nr. 10)	

14.	VI.	1. Jahr	(Str. Nr. 13)	Marduk-naṣir-aplu
16.	VII.	„	(Str. Nr. 17)	

Hier ist zunächst wieder auffällig, dass die Daten sich zwar anscheinend auf 2 Jahre, aber nur auf 4 aufeinanderfolgende Monate verteilen. Auch hier fällt offenbar das „Jahr des Regierungsantritts" mit dem „1. Jahr" zusammen. Das späteste Datum ist 21. IX. Zwischen diesem Tag und dem 20. XI. (frühestes Datum des Darius) ist wahrscheinlich die Einnahme Babylons erfolgt. Schwieriger ist das früheste Datum des Nabu-kudur-uṣur zu erklären: 14. VI., da wir ja noch ein Täfelchen vom 1. VII. mit dem Namen des Barzija haben. Man könnte annehmen, dass Nidintum-Bel schon im Ululu von Barzija abgefallen und zunächst nur von einem Teil der Babylonier anerkannt worden wäre, während der andere noch zu Barzija gehalten hätte. Dies ist jedoch sehr unwahrscheinlich, um so mehr, als sich dann die oben genannten beiden Mitglieder des Hauses Egibi, Vater und Sohn, politisch gegenüber gestanden hätten. Man ist deshalb versucht das Täfelchen vom 14. VI. und dann auch das andere mit dem Namen des Marduk-naṣir-aplu (vom 16. VII.) in die Zeit des zweiten falschen Nabu-kudur-uṣur (s. u.) zu setzen, wie schon Oppert (a. a. O. 271) wollte. Allerdings unterliegt diese Annahme gleichfalls schweren Bedenken, wie wir sehen werden.

Darius erzählt weiter (Beh. II 6 ff.): „Während ich in Babylon war, fielen folgende Länder von mir ab: Persien, Susiana, Medien, Assyrien, Armenien, Parthien, Margiane, Sattagydien, Skythien". Es werden dann die einzelnen Aufstände ausführlicher berichtet, jedoch in anderer Reihenfolge und auch sonst mit Abweichungen, nämlich: Susiana, Medien, Armenien (von dem bei Gelegenheit des

---

Babylon (604—561 v. Chr.)" und K. L. Tallqvist (Babyl. Schenkungsbriefe S. 4, in Commentationes variae in memoriam actorum CCL annorum ed. universitas Helsingfors. III, IV, 1891), der ihm folgt, sieht sich genötigt, dem Itti-Marduk-balaṭu ein Alter von mindestens 110 Jahren zu verleihen. Aber was für ein Jubelgreis wäre dann erst dessen Sohn Marduk-naṣir-aplu gewesen, der allein fast 120 Jahre lang (von ca. 604—486) Geschäfte gemacht, also doch wohl ein Alter von 135 Jahren erreicht haben müsste!

1) Nach Pinches (Records of the past 11, 88, Lond. 1878) soll es ein Täfelchen aus dem 2. Jahr des falschen Nabu-kudur-uṣur geben. Es wäre sehr wünschenswert, wenn dieses recht bald bekannt gemacht würde. Bis dahin muss es unberücksichtigt bleiben.

medischen Aufstandes nur indirekt gesagt wird, dass sich daselbst ein aufrührerisches Heer befunden habe, Assyrien (erscheint nur als Schauplatz einer Schlacht gegen die Armenier), Sagartien, Parthien, Hyrkanien, Margiana, Persien, Arachosien (z. T. Schauplatz der persischen Empörung). Zur Erklärung diene noch folgendes: Die Reihenfolge bei der ersten Aufzählung ist rein geographisch: Persien, das Stammland, zugleich das südöstlichste der Länder, voran, von da nach Nordwesten bis Armenien, dann östlich bis Margiana und dessen beiden Grenzländern im Süden und im Norden. Der eingehende Bericht ist dagegen offenbar möglichst genau chronologisch angeordnet. Hier eine andere Reihenfolge zu wählen wäre sinnlos gewesen. Sagartien, das in der ersten Aufzählung fehlt, ist dort jedenfalls zu Medien gerechnet, wie Hyrkanien zu Parthien, Sattagydien wohl zu Arachosien. Skythien, das in der ausführlichen Erzählung gar nicht erwähnt wird, wüsste ich nicht unterzubringen, es müsste denn sein, dass es mit dem Aufstand in Parthien oder in Margiana in Verbindung gestanden hätte. An die Empörung Sakunkas, die in der V. Spalte der Inschrift berichtet wird, ist nicht zu denken. Denn Beh. IV 3 ff., wo Darius die 9 Könige nochmals aufzählt, fehlt Sakunka, und überhaupt bildete der Schluss von Col. IV sicher ursprünglich den Schluss der ganzen Inschrift. Col. V ist erst nachträglich angefügt worden, so wie das Bild des Sakunka erst später eingemeisselt worden ist.

Anstatt Armeniens nennt die susische Übersetzung (II 2 f.) in der kurzen Aufzählung Ägypten. Dies beruht natürlich auf einem Fehler des Steinmetzen, da dieses Land, ausser bei der Geschichte des Kambyses, in der ganzen Inschrift nicht vorkommt. Dagegen habe ich mich bei Verschiedenheiten in den Datumszahlen stets für die Angaben der susischen Übersetzung entschieden, da ich diese bei der Vergleichung der Papierabdrücke (Herbst 1888) bestätigt gefunden habe.

Darius berichtet, dass die oben genannten Länder sich empörten, während er in Babylon war. Wir haben also anzunehmen, dass die Aufstände kurz hintereinander, fast gleichzeitig erfolgten. Die Auflehnung des Martiya, Sohnes des Cincikhriš, der sich den Namen Ummanniš, König von Susiana, beilegte (Beh. II 8 ff.), fällt hiernach wohl noch in das 1. Jahr des Darius (das 9. des Kambyses). Jedenfalls gelang es dem König bald, von Babylon aus den Aufstand zu unterdrücken.

Ernster zu nehmen war die Empörung der Meder (Beh. II 14 ff.), von der sich noch eine kurze Mittheilung bei Herodot (I 130) findet. Fravartiš, an sich schon Träger eines königlichen Namens, behauptete, ein Nachkomme des Uvakhštra zu sein, und nannte sich Khšathrita. Darius sandte ein, wie er selbst sagt (Beh. II 19), kleines Heer unter Vidarna, das mit den Aufständischen bei Maruš in Medien zusammentraf. Die Schlacht erfolgte am 27. X. Dass dies noch im 1. Jahre geschah, möchte ich auch

aus der Angabe des Darius schliessen, dass das Heer des Vidarna klein war. Ein Jahr später hätte es wohl grösser sein können. Der Erfolg des Sieges, wenn man überhaupt von einem solchen reden konnte, war nicht bedeutend. Die Zahlen der toten und gefangenen Feinde, welche die babylonische Übersetzung (Z. 47) enthielt, sind allerdings weggebrochen. Aber Darius sagt, dass das Heer auf ihn wartete (besser wohl: warten musste), bis er selbst nach Medien kam. Letzteres geschah indessen nicht so bald. Zuvor musste der König ein Heer nach Armenien senden, das sich gleichfalls in Aufruhr befand. Sein Feldherr Dadaršiš, ein Armenier, schlug die Aufständischen bei Zuzza (so im susischen, Zūzu im babylonischen Texte) am 8. II., also des 2. Jahres (des 10. des Kambyses), ferner bei Tigra am 18. desselben Monats (546 tote und 520 gefangene Feinde), endlich am 9. III. bei Uhyāma. Trotz dieser drei Erfolge blieb dem Dadaršiš nichts weiter übrig, als gleichfalls zu warten, bis Darius nach Medien kam. Ehe dies jedoch geschah, sandte der König ein neues Heer unter Vaumisa nach Armenien, dem die Aufständischen bis nach Assyrien entgegenrückten. Bei Izzila (sus. Form) in Assyrien kam es am 15. X. zur Schlacht. Die Feinde hatten (angeblich) 2024 Tote. Eine zweite Schlacht wurde bei Autiyāra am 30. II., also erst im nächsten Jahre (dem 3. des Darius, dem 11. des Kambyses), geliefert. Der Feind hatte dem Bericht zufolge einen Verlust von 2045 Toten und 2559 Gefangenen. Aber auch Vaumisa musste warten, bis der König nach Medien kam.

Nunmehr verliess Darius endlich Babylon und zog nach Medien. Wir kennen das Datum seines Aufbruches nicht; aus der Erzählung ergiebt sich jedoch, dass er nicht vor der Schlacht bei Autiyāra, 30. II. des 3. Jahres, stattfand. Der König ist also mindestens 16 Monate in Babylon geblieben; die Veranlassung dazu verrät er nicht; doch ist sie, glaube ich, durchsichtig genug. Es war sicher die Unzuverlässigkeit der Bevölkerung, welche ihn, vermutlich sehr gegen seinen Willen, so lange aufhielt. Möglicherweise ist dieser mindestens 16-monatliche „Belagerungszustand“ der geschichtliche Hintergrund zu der so fabelhaft ausgeschmückten Erzählung von der Belagerung, wie sie Herodot bietet. Darius zog also frühestens im Simanu des 3. Jahres nach Medien, bei Kunduruš traf er auf Fravartiš. Die Schlacht fand am 26. Adukaniš statt. Leider ist es unmöglich, diesen Monat zu bestimmen[1]). Die Wahl hat man zwischen Duzu bis Tišritu und Šabaṭu. Fravartiš floh mit wenigen Getreuen nach Raga, wo er von den nachgesandten Verfolgern eingeholt und gefangen genommen wurde. Weder davon, noch von

1) Oppert hielt den Adukaniš früher für den Tišritu, was möglich, später für den Araḫsamna, was unmöglich ist, da diesem ja der Bāgayādiš entsprechen muss. Ebensowenig kann der Simanu in Betracht kommen (Justi oben S. 245), da diesem der Thāigarciš entspricht.

seiner bald darauf in Ekbatana erfolgten Hinrichtung ist das Datum genannt. Inzwischen war im Westen, in Sagartien, ein neuer angeblicher Spross des Uvakhštra aufgestanden, der in Wirklichkeit Cithratakhma hiess (Beh. II 79 ff.). Darius sandte den Takhmaspāda wider ihn; der Empörer wurde besiegt, fiel den Leuten des Darius in die Hände und wurde in Arbela hingerichtet. Auch diese Ereignisse entbehren jeder Datumsangabe.

Darius erzählt weiter (Beh. II 92 ff.): „Die Parther und Hyrkanier fielen ab und nannten sich (Anhänger) des Fravartiš". Fravartiš war aber tot, und die Empörung hatte nur Sinn, solange er am Leben und im Besitze der Regierung war, und zwar bot der Aufstand umsomehr Aussichten, je früher der Anschluss erfolgte. Man wird deshalb geneigt sein, den Aufstand der Parther und Hyrkanier möglichst früh, ins 1. und 2. Jahr des Darius zu setzen, aber nicht erst in die Zeit, wo der Stern des Fravartiš schon im Erbleichen war. Prüfen wir indessen die Daten der beiden Schlachten, durch welche der Aufstand gebrochen wurde. Die erste fand statt am 22. XII. bei Vispauzatiš, war aber wohl ziemlich erfolglos. Darius musste seinem Vater Hystaspes, der Statthalter in jenen Provinzen war und sich wohl nur mit Mühe behaupten konnte, von Raga aus Verstärkungen schicken. Da der König erst nach der Schlacht bei Kunduruš (vom 26. Adukaniš des 3. Jahres) nach Raga gelangt war, so müssen wir die zweite Schlacht in Parthien, die am 1. I. bei Patigrabana geschlagen wurde (Verlust des Feindes angeblich 6570 Tote und 4192 Gefangene), in das 4. Jahr (das 12. des Kambyses) setzen. Die Schlacht bei Vispauzatiš vom 22. XII. gehört dann in das 2. oder 3. Jahr. Beide Ansetzungen bieten allerdings einige Schwierigkeit. Fand diese Schlacht am 22. XII. des 2. Jahres statt, so muss man annehmen, dass die Aufrührer den Hystaspes über ein Jahr lang unbehelligt gelassen hätten. Fand sie aber erst am Ende des 3. Jahres statt, so war der Anschluss an Fravartiš jedenfalls viel zu spät erfolgt. Ausserdem läge zwischen beiden Schlachten nur ein Zeitraum von 8 Tagen. Nun sagt aber Darius ausdrücklich, nachdem er die Schlacht von Vispauzatiš berichtet hat: „Darauf sandte ich ein persisches Heer zu Vištāspa von Raga aus. Als dieses Heer zu Vištāspa gekommen war, da zog Vištāspa mit dem Heere fort" (Beh. IV 1 ff.). Man mag nun Patigrabana so nahe an der medischen Grenze suchen als man will: dass die Hilfstruppen den Weg von Raga bis Patigrabana in 8 Tagen zurückgelegt hätten, ist so gut wie unmöglich. Es würde somit nichts übrig bleiben als die Annahme, dass die Angaben des Darius nicht ganz wörtlich zu verstehen seien: der König wird nicht die Schlacht bei Vispauzatiš erst abgewartet, sondern vielmehr die Hilfstruppen abgesandt haben, sobald er selbst Luft hatte. Setzt man die Schlacht bei Vispauzatiš, an welcher die Hilfstruppen nicht beteiligt waren, ein Jahr früher an, so erledigt sich diese Schwierigkeit von selbst. Aus

den angeführten Gründen ergiebt sich, dass eine sichere Entscheidung über dieses Datum unmöglich ist.

Weiter berichtet Darius (Beh. IV 11 ff.) die Empörung des Frāda in Margiana, der am 23. IX. von dem baktrischen Satrapen, dem Perser Dadaršiš entscheidend geschlagen wurde (feindlicher Verlust angeblich 4203 Tote und 6572 Gefangene). Da dieser Aufstand ausbrach als Darius noch in Babylon war, aber nach dem Beginn des medischen Aufstandes, und offenbar rasch unterdrückt wurde, so setzen wir die Schlacht am besten in das 3. Jahr.

Es folgt nun in der Inschrift (IV 22 ff.) die Auflehnung des zweiten falschen Smerdis, eines gewissen Vahyazdāta. Sie erfolgte gleichfalls während des Aufenthaltes des Königs in Babylon. Dieser sandte ein aus Persern und Medern bestehendes Heer unter Artavardiya ab. „Das übrige persische Heer zog mir nach nach Medien" (Beh. IV 32 f.). Hieraus ist doch wohl zu schliessen, dass Artavardiya nach Persien zog, bevor der König Babylon verliess. Die erste Schlacht zwischen Artavardiya und Vahyazdāta (12. II. bei Rakha) setzen wir deshalb in das 3. Jahr. Die zweite (6. I. am Berge Parga), die mit der Gefangennahme des Empörers endete, fällt dann in das 4. Jahr.

Damit war jedoch der Aufstand noch nicht abgethan. Vahyazdāta hatte eine Heeresabteilung nach Osten gesandt. Diese stiess mit Vivāna, dem Satrapen von Arachosien, welcher dem Darius treu blieb, zuerst am 13. X. (des 3. Jahres) bei Kāpišakāniš und nochmals am 7. XII. in der Gegend Gandutava zusammen. Die wenigen Reste wurden dann (wohl bald darauf) bei Aršādā aufgerieben. Das war der Ausgang der zweiten Empörung Persiens.

Während Darius, wie er sagt (Beh. IV 76 ff.), in Persien und Medien war, fielen die Babylonier zum zweiten Male ab. Nun hat er aber nirgends angegeben, dass er in Persien gewesen sei. Ich glaube, dass Duncker Recht hat, wenn er die Worte „Während ich in Persien und Medien war" so erklärt (a. a. O. 485 Anm. 1): Als ich mit der Niederwerfung des Fravartiš und des Vahyazdāta beschäftigt war. Der zweite falsche Nabu-kudur-uṣur, ein Armenier Arakha, trat zuerst in Dubāla in Babylonien auf, nahm aber dann auch die Hauptstadt selbst in Besitz. Darius sandte den Meder Vindafrā, der Babylon eroberte und viel Volk tötete. Arakha selbst wurde am 22. Markazanaš gefangen genommen und dann mit seinen Anhängern gekreuzigt. Was nun das Jahr dieses zweiten babylonischen Aufstandes anlangt, so können wir gegenwärtig nur sagen, dass er nicht vor dem 3. Jahr stattgefunden habe. Alle weiteren Anzeichen, aus denen man die Zeit genauer bestimmen zu können glaubte, erweisen sich bei näherem Zusehen als trügerisch.

Oppert (a. a. O. 271) hatte den Aufstand des Arakha in das 7. Jahr des Darius gesetzt, weil es keine aus diesem Jahr datierte Urkunde gab. Jetzt sind jedoch nicht weniger als 15 (Str. Dar.

Nrr. 219—233) bekannt. Überhaupt findet sich in den Datierungen der älteren Texte aus Darius' Zeit nur eine einzige Lücke, die den Schluss nahelegen könnte, dass sich während derselben die Empörung des Arakha zugetragen haben könnte (darüber sofort). Vielleicht ergeben sich später noch mehr solcher Lücken, wenn es gelingt, diejenigen Texte auszusondern, die sich auf den II. oder den III. Darius beziehen. Doch verspricht ein solches Unternehmen, wie schon angedeutet, nur dann Aussicht auf Erfolg, wenn die Urkunden aus der Zeit des Xerxes und der Artaxerxes vorliegen werden.

Wenn die beiden Nabu-kudur-uṣur-Täfelchen vom 14. VI. und vom 16. VII. des 1. Jahres (s. oben) wirklich auf Arakha zu beziehen wären — was ja an sich nicht unwahrscheinlich ist — so hätten wir auch einen gewissen Anhalt zur Bestimmung des Monats Markazanaš. Da die Empörung sicher sehr bald gedämpft worden ist, so könnten wir diesen Monat unbedenklich mit dem Tišritu gleichstellen. Das Datum der zweiten Eroberung Babylons würde also 22. VII. sein. Das Jahr bleibt aber ebenso rätselhaft wie zuvor. Wir müssen ja den Aufstand Arakhas so früh als möglich, in das 3. oder 4. Jahr setzen, wenn anders Dunckers Erklärung der Worte: „Als ich in Persien und Medien war" richtig ist. Aber sowohl aus dem 3. wie aus dem 4. Jahre besitzen wir Datierungen vom VI. und VII. Monat mit dem Namen des Darius. Die Lücke, von der oben die Rede war, findet sich zwischen 23. II. und dem II. V. des 4. Jahres (Str. Nrr. 69 u. 70). In diesen 70 Tagen könnte der Aufstand ausgebrochen und niedergeworfen worden sein. Der Markazanaš wäre dann der VII. Monat[1]). Dass dann die Täfelchen vom 14. VI. und vom 16. VII. unmöglich auf den zweiten falschen Nabu-kudur-uṣur zu beziehen wären, ist klar. Zur Ermittelung des Jahres hat man sich noch einer Urkunde bedienen wollen, die seltsamerweise aus dem 11. Jahre des Kambyses datiert ist (der Monat ist abgebrochen, 7. Tag). Dieser Text (veröffentlicht von Pinches a. a. O. 490 u. Tafel) hat zu den verschiedensten Vermutungen Anlass gegeben. Pinches lässt den Kambyses bis 519 regieren oder wenigstens von dem Volke als regierend betrachtet werden. Schrader (Ztschr. f. ägypt. Spr. 17, 39 ff. 1879),

1) Justi hält den Markazanaš aus etymologischen Gründen für den XI. Monat. Indessen ist zu bedenken, dass der Name uns nur in der susischen Form überliefert ist, während die entsprechende altpersische unbekannt ist und auf verschiedene Weise hergestellt werden kann, da sus. *m* altp. *m* und *v*, sus. *k* altp. *k* und *g*, sus. *z* altp. *z*, *c* und *j* wiedergeben können. Hiernach ist die, übrigens sehr ansprechende Erklärung Justis doch weit davon entfernt, sicher zu sein. Justi setzt dann die Ergreifung Arakhas in das 7. (oder, mit Einschluss des „Regierungsantritts", 8.) Jahr des Darius — meiner Ansicht nach an sich schon zu spät —, sieht sich aber ausserdem genötigt, da vom 6. XI. dieses Jahres eine Urkunde des Darius vorliegt, die gutbeglaubigte Tageszahl des susischen Textes (22) gegen die minder gut beglaubigte des altpersischen (2) zu vertauschen.

danach auch Duncker (a. a. O. 397 Anm. 1) nahmen an, dass Kambyses schon zu Lebzeiten des Cyrus König von Babylon geworden sei — eine Annahme, bei der man sich auf ein anderes Täfelchen (Str. Cambyses Nr. 81) stützen konnte, dessen Datum lautet: „Babylon, 25. IX., Jahr 1 des Kambuzija, Königs von Babylon; damals war Kuraš, sein Vater, König der Länder". In der That scheint dieser Text zu beweisen, dass Kambyses mindestens 9 Monate vor des Cyrus' Tod König von Babylon geworden war. Freilich ist die Lücke von mindesten 2 vollen Jahren, welche zwischen dem sonst spätesten Täfelchen aus Kambyses' Zeit (Str. Nr. 412, datiert: 27. XI. des 8. Jahres) und dem „allerspätesten" klafft, auf diese Weise kaum genügend erklärt. Unger (a. a. O. 288) und, ihm folgend, Meyer (a. a. O. § 504 Anm.) setzten die Urkunde in die Zeit der Wirren in Babylon, die durch den zweiten falschen Nabu-kudur-uṣur heraufbeschworen worden waren. So ansprechend der Gedanke an sich auch ist, dass der Verfasser des Textes in seiner Verlegenheit, um keinem der beiden lebenden Despoten zu nahe zu treten, eine neutrale Aera Cambysis angewendet hätte, so löst er doch die Schwierigkeit nicht. Dem 11. Jahre des Kambyses würde das 3. des Darius (die Zeit des „Regierungsantritts" eingerechnet) entsprechen, in dem ja die zweite Empörung Babylons ausgebrochen sein könnte. Aber auch aus diesem 3. Jahre des Darius besitzen wir, wie schon erwähnt, Täfelchen (Str. Nrr. 39—59), und zwar aus allen Monaten mit Ausnahme des I., den jedoch Darius noch in Babylon zugebracht hat. Hierzu kommt noch, dass die Urkunde, welche aus dem 11. Jahre des Kambyses herrühren soll, nach anderer Ansicht gar nicht aus diesem, sondern aus dem 1. Jahre stammen soll. Strassmaier (Camb. Nr. 97) giebt sie unter dem Datum 7.?, 1. Jahr. Er hält also das, was Pinches und Schrader als das Zahlzeichen 10 ansehen, für eine zurällige Vertiefung des Thones. Innere Gründe scheinen ihm Recht zu geben. Mustert man nämlich die Inschriften aus des Kambyses' Zeit auf die Titel hin durch, so findet man, dass dieselben anfangs bunt abwechseln: Bald wird Kambyses als „König von Babylon, König der Länder", bald einfach als „König der Länder" bezeichnet. Beide Formeln charakterisieren ihn als Grosskönig. Einige Male fehlt, höchst unehrbietiger Weise, jedes Prädikat, öfter aber erscheint er als „König von Babylon", viermal (Nrr. 36, 42, 46, 81) mit Zusätzen, die ihn mit grösserer oder geringerer Deutlichkeit als Unterkönig seines Vaters erscheinen lassen, das letzte Mal am 25. IX. des 1. Jahres (s. oben). Das letzte sichere Datum, wo wir die einfache Bezeichnung „König von Babylon" finden, ist 20. X. des 1. Jahres. Dieselbe Formel soll nun nach 10-jähriger Pause nochmals angewendet worden sein, da sie auch auf dem angeblich aus dem 11. Jahre stammenden Täfelchen wiederkehrt. Dies ist einfach unmöglich. Wir müssen also den fraglichen Text mit Strassmaier in das 1. Jahr des Kambyses

setzen. Damit fällt auch der letzte Anhalt, den man für die Ansetzung des zweiten babylonischen Aufstandes zu haben glaubte, und es bleibt nur die Wahrscheinlichkeit, dass Arakha sich die Abwesenheit des Grosskönigs so bald als möglich zu nutze gemacht haben, dass also seine Empörung spätestens im 4. Jahr des Darius erfolgt sein wird. Der Aufstand des Arakha ist der letzte von denen, welche den Thron des Darius im Anfang seiner Herrschaft bedrohten. Wir können deshalb auch diese Ausführungen schliessen, die hoffentlich die Schwierigkeiten, mit denen chronologische Untersuchungen über jene Zeit gegenwärtig verknüpft sind, in klares Licht gestellt haben.

Der Übersichtlichkeit halber gebe ich meine Ansätze nochmals kurz in Tabellenform:

Jahr des Kambyses	Jahr des Darius	Datum	
8		27. XI.	Letztes Datum des Kambyses
		14. XII.	Auflehnung des Gaumāta (Bardiya)
9	1	9. I.	Thronbesteigung des Gaumāta
		19. I.	Erstes Datum des Barzija
			Aufstand des Athrina in Susiana
			Aufstand des Nidintum-Bel (Nabu-kudur-uṣur III.)
		? 14. VI.	Erstes Datum des Nabu-kudur-uṣur III.?
		1. VII.	Letztes Datum des Barzija
		10. VIII.	Sturz des Gaumāta. Thronbesteigung des Darius
			Beseitigung des Athrina
		21. IX.	Letztes Datum des Nabu-kadur-uṣur III.
		27. IX.	Schlacht am Tigris
		2. X.	Schlacht bei Zazannu am Euphrat
			Einnahme Babylons. Hinrichtung des Nidintum-Bel
			Aufstand des Martiya (Ummanniš) in Susiana, alsbald niedergeworfen
			Auflehnung des Fravartiš in Medien
		27. X.	Schlacht bei Maruš in Medien
		20. XI.	Erstes Datum des Darius
10	2		Verbreitung des medischen Aufstandes nach Armenien
		8. II.	Schlacht bei Zuzu (in Armenien)
		18. II.	Schlacht bei Tigra (in Armenien)
		9. III.	Schlacht bei Uhyāma (in Armenien)
		15. X.	Schlacht bei Izzila in Assyrien
11	3		Auflehnung des Vahyazdāta (Bardiya II.) in Persien
		12. II.	Schlacht bei Rakha (in Persien)
		30. II.	Schlacht bei Autiyāra (in Persien)
			Darius zieht von Babylon nach Medien

Jahr des			
Kambyses	Darius		
11	3	26. Adukaniš	Schlacht bei Kunduruš in Medien
			Aufstand des Cithratakhma in Sagartien, von Takhmaspāda niedergeworfen
			Auflehnung der Parther und Hyrkanier
			Auflehnung des Frāda in Margiana
			Weiterverbreitung des Aufstandes des Vahyazdāta nach Arachosien
		23. IX.	Niederlage Frādas in Margiana
			Gefangennahme des Fravartiš bei Raga. Ende des medischen Aufstandes
		13. X.	Schlacht bei Kāpišakāniš } in Arachosien
		7. XII.	Schlacht bei Gandutava } in Arachosien
			Schlacht bei Aršādā. Ende des Aufstandes in Arachosien
		22. XII.	Schlacht bei Vispauzatiš in Parthien
12	4	1. I.	Schlacht bei Patigrabana. Ende des parthischen und hyrkanischen Aufstandes
		6. I.	Schlacht am Berge Parga in Persien. Gefangennahme des Vahyazdāta
			Auflehnung des Arakha (Nabu-kudur-uṣur IV.) in Babylonien.
		22. Markazanaš (IV.?)	Eroberung Babylons. Hinrichtung des Arakha

N a c h w o r t. Vorstehender Aufsatz war von mir bereits früher der Redaktion der ZDMG. eingeliefert, aber zurückerbeten worden, als ich erfuhr, dass derselbe eventuell mit einem im Druck befindlichen Aufsatz J u s t i s über die altpersischen Monate kollidieren würde. Die Lektüre dieses Aufsatzes, dessen Ergebnisse in so vielen Punkten von den meinigen abweichen, bestimmte mich, meinen Aufsatz im ganzen unverändert, aber mit einigen Zusätzen versehen, der Redaktion nochmals zum Abdruck zur Verfügung zu stellen.

Vokabularfragmente ost-tibetischer Dialekte.

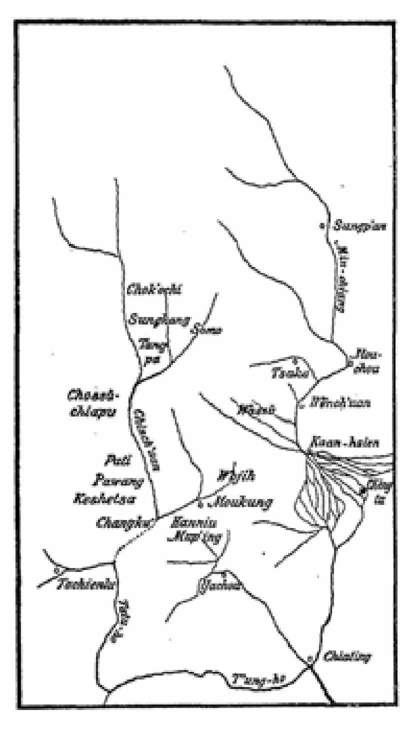
Von

A. von Rosthorn.

Die nachstehenden Fragmente eines Vokabulars wurden gelegentlich einer Reise gesammelt, welche ich im Jahre 1891 in das Gebiet des Goldstroms im Westen der Provinz Ssŭch'uan unternahm. Politisch gehört dieses Gebiet zu China, ethnographisch muss es zu Tibet gerechnet werden. Näheres über Land und Leute bringt das erste diesjährige Heft der Mitteilungen der k. k. geographischen Gesellschaft in Wien. Der Goldstrom (Chinch'uan) ist der Oberlauf des Tatu- oder T'ung-ho und ist der bedeutendste Nebenfluss des Min. Er entspringt wie dieser im Min-Gebirge, welches die Stromgebiete des Huang-ho und des Yangtse scheidet und die Provinz Ssŭch'uan im Norden gegen Kansu und Ch'inghai (Koko-nor) abschliesst. Er hat einen meridionalen Lauf und ist im Westen durch einen parallel verlaufenden Gebirgszug vom Yalung (Nia-rong) getrennt. Die Region, welche sich von diesem Gebirge bis an den Min-Fluss erstreckt, ist von verschiedenen indigenen Völkerstämmen bewohnt, welche in einem tributären Verhältnis zu China stehen, aber auch dem Einflusse der tibetischen Hierarchie unterworfen sind. Sie erfreuen sich je nach ihrer Lage und Entfernung von den Verwaltungscentren einer grösseren oder geringeren Autonomie und werden von indigenen Häuptlingen regiert, welche den Militärbehörden von Sungp'an, Mou-chou, Tsaku und Moukung verantwortlich sind.

Über die Eingebornen im Verwaltungsbezirk von Sungp'an, welche die Quellgebiete des Chinch'uan und des Min bewohnen, weiss man nicht viel mehr, als dass sie grösstenteils Nomaden sind und im Gegensatz zu den südlicheren Man-Stämmen als Hsifan bezeichnet werden. Südlich von ihnen, etwa zwischen dem 31. und 32. Breitegrad, liegt das Verwaltungsgebiet von Tsaku (auf unseren Karten meist irrtümlich als Limin-fu angegeben) und dieses umfasst die Stämme der Chok'ochi (Lchog-rtsi, spr. Chog-tsi), Somo (Po-mo), Sungkang (Zun-ga) und Tangpa (Tam-ba), eingeschlossen zwischen dem grossen Goldstrom und einem linken

Nebenfluss desselben, dem Somo-ho. Der Distrikt Wênch'uan am Min ist von Mou-chou abhängig und beherrscht den grossen Stamm der Wassü, welcher vorwiegend die rechten Seitenthäler des Min zwischen Wênch'uan und Kuan-hsien inne hat. Zwischen der Mündung des Somo-ho und jener des kleinen Goldstroms bei Changku (Prangu) liegt das Gebiet Chinch'uan im engeren Sinne. Die beiden Parallelthäler des grossen und des kleinen Chinch'uan bildeten bis zum Jahre 1776 zwei tributäre Territorien, welche als Tsuchin oder Ta Chinch'uan und Tsanna oder Hsiao Chinch'uan unterschieden wurden. Infolge langjähriger Aufstände verloren dieselben ihre Unabhängigkeit und wurden der chinesischen Verwaltung einverleibt. Sie bilden zusammen den modernen Distrikt von Moukung. Einige kleinere Stämme in diesem Gebiete, welche den Chinesen bei der Unterdrückung der Aufstände Dienste geleistet hatten, bewahrten ihre Selbständigkeit unter indigenen Häuptlingen. Es sind dies der Stamm der Chossüchiapu (K'ro-skyab, spr. Tro-jyab) am rechten Ufer des grossen, und jener der Wojih (Hgo-zi, spr. Go-zi) in einem Seitenthal des kleinen Goldstromes. Südlich von den Chossüchiapu finden sich die Stämme der Pati mit ihrem Hauptsitz in Ningk'a (Nying-hgag, spr. Nyingga) und der Pawang. Westlich von den letzteren liegt das Gebiet der Keshetsa (Gi-shé-ts'a). Südwestlich von Moukung, in einem Seitenthal des kleinen Goldstroms, ist Hanniu gelegen, kein besonderer Stamm, sondern nur eine kleine Gemeinde. Etwas weiter östlich davon haben wir das Territorium von Mup'ing (Sbring-pa, spr. Dring-pa)[1]).



Dass die genannten Stämme sämtlich der tibetischen Rasse angehören, ist an ihrer physischen Erscheinung, wie an Kleidung, Sitten und Sprache deutlich zu erkennen. Hinsichtlich der letzteren

---

1) Die tibetische Schreibung in Klammern ist nach dem Verzeichnis p. 344 in Rockhill's „The Land of the Lamas", London 1891.

wurde mir von Eingebornen mitgeteilt, dass sie drei Abstufungen unterscheiden. Die erste Stufe ist in dem Dialekt von Tachienlu gegeben, welcher als sehr rein gilt und noch in Changku gesprochen wird. Die zweite Abstufung wird von den Dialekten von Pawang und Keshetsa gebildet. Sie steht der ersten noch ziemlich nahe, ist aber bereits in dem benachbarten Pati nicht mehr verständlich. Die dritte Gruppe endlich umfasst die Dialekte aller nördlicheren Stämme, der Pati, Chossŭchiapu, Wojih, Wassŭ, Tangpa, Sungkang, Somo und Chok'ochi. Die dialektischen Unterschiede zwischen diesen sind nicht bedeutend, hingegen der Abstand vom Tibetischen, wie aus nachstehendem Wörterverzeichnis ersichtlich, schon sehr beträchtlich.

Das vorliegende Vokabular umfasst nur drei Dialekte und ist auch für diese nur sehr fragmentarisch. Indessen, da es die ersten Sprachproben einiger schwer zugänglicher und bisher unerforschter Stämme bietet und eine Gelegenheit etwas besseres an seine Stelle zu setzen sich so leicht nicht wieder ergeben dürfte, so liess ich mich bestimmen, dasselbe in dieser bescheidenen Form der Öffentlichkeit zu übergeben.

Transskription.

ă wie *o* im engl. *pot*, kurz abbrechend, der Muta-Auslaut (*k*, *t*, *p*) oft noch vernehmbar.
ĕ wie *u* in engl. *sun*, kurz.
š wie deutsches *sch*.
č wie deutsches *tsch* (in chinesischen Wörtern ist die Transskription *ch* beibehalten).
z wie *z* in engl. *zero*.
ž wie franz *j*.
Der Apostroph hinter Konsonanten macht diese zu Aspiraten.
Der Acutus ist Zeichen des Silbentones.

Wassŭ (M = Mup'ing, W = Wojih).

trmí Mann
„ *teminiǎ́* Männer
temí Frau
temí teminiǎ́ Frauen
ačle Kind
láku Kopf
tešnú Nase
temniǎ́k Augen
tek'ǎ́ Mund
trnǎ́ Ohr
tákušu Haare
tešnášu Bart

teyǎ́ Hand
tamí Fuss
taktú } Bauch
atú }
tešní Herz
tašlú Lunge
tešle Leber
potǎ́ Nieren
tapú Eigeweide

núngwǎ́ Rind
kéyo Ziege

k'í Hund
bró muru Pferd
tarkå Maultier
påk Schwein
patså junges Schwein
téri Katze
púı Ratte
paikú Hahn
paimú Henne
putså Hühnchen

kĕni Sonne
tselå Mond
tserí Sterne
temú Himmel
„ „ *goyúng* schönes Wetter
„ *magióm* schlechtes Wetter
tiepó Jahr
tietslå Monat
tešní Tag

teč'í Wasser
temí Feuer
tåwă Berg
tepíe Erde
prăk'å Abhang
prăk'í Höhle
terí Weg
zúng Brücke
tewå Haus
šíe Baum
zegu Stein
tarní Gold
pao^ng^é Silber
šŏm Eisen
sosmår Kupfer
k'ri (*mráss* M) Reis
télu Weizen
yŭme (chin.) Mais
tarú Buchweizen
súi Gerste (chin. *ch'ing-ko*)
tastó Bohnen
tĕnt'ĕn Gemüse (chin. *ts'ai*)
tak'ú Tabak
krmák'u Opium
šé Holz
kátsa Stroh

ts'á Salz
haitsú Pfeffer, roter (chin. *hai-chiao*)
zartsá Pfeffer, schwarzer (chin. *hua-chiao*)
čáimo Thee (chin. *ch'a-ye*)
téskar tsamba
tapíu (tib. *búru*) Butter
tapót Mehl od. Vermicelli (chin. *mien*)
mamå(k) Öl
pŏm (*pókung* M) Eier
pă(k)šá Schweinefleisch
ždår Schweinefett
č'iá Wein
smóu Medizin

čokčí Tisch
k'ú Schale
murtsi Messer (Schwert)
zarí Messer (kleines)
šansó Hacke
laoč'ung (chin.) Feuergewehr
mok'år Feuerstein
ts'óutr Stahl
tanpíe Theekessel
tazú Essstäbchen
táyo Bratpfanne
tĕnt'á Feuerzange
č'uč'ú (*ktru-trú*) Öllampe

tewå Kleider
čiålå (*temt'ung* W) Zopf
tóutsa Stroh-Sandalen
tektså Lederstiefel
nanúng Ohrringe
čačá (*ktraptráp*) Fingerring
tampok tsáo Schuhe
katår Knopf
zgrók Armband
testiå(k) Gürtel
žĕndí Wadenbinde (chin. *ko-chüo*).
koslá (*kuangsláng*) Beinkleider
tartí Turban
lóp'an (chin.) Taschenuhr

tăkăkčíe Nadelbüchse
golók Glasperlen
šóu Papier

gápa (Rufname) Vater
gomú („) Mutter
ngaí (*azíe* M) älterer Bruder
ngačí jüngerer Bruder
ngaí Schwester
aní Mutterschwester
awú (Rufname) alter Mann
apí („) alte Frau

kăpă̊ Chinesen
tsănă̊ Eingeborne (Mantse)
ítsepu Stamm von Mup'ing
érkopu „ „ Wassŭ
Nárgur diárpu Haupt des Wassŭ-Stammes
Gože diárpu Haupt des Wojih-Stammes

trkí	1
teú	2
kosom	3
koplí	4
komú	5
kočó	6
košnẽs	7
wăriă̊	8
kungú	9
štyíe (*šetíe*)	10
šatíe	11
štanẽs	12
štiasóm	13
šaplí	14
štiamú	15
štia(p)čó(k)	16
štošnẽs	17
štorió(t)	18
štiongú	19
koneštíe	20
„ *ketíe*	21
„ *konẽš*	22
„ *kosám*	23
„ *koplí*	24
koneštíe komú	25
„ *kočó(k)*	26
„ *košnẽs*	27
„ *korió(t)*	28
„ *kongú*	29
kosaneštíe	30
„ *ketíe*	31
u. s. w.	
kopluštíe	40
komuštíe	50
kočoštíe	60
košneštíe	70
wăriăštíe	80
kunguštíe	90
priă̊	100

tests'ă(t) erste Stunde
konests'ă(t) zweite Stunde
u. s. w.

tek'ă̊ 1 Fuss (lang)
konesk'ă̊ 2 „ „
štiek'ă̊ 10 „ „
u. s. w.

yó ich
nó du
tĕnč'íe er (sie, es?)
kočíe alle (Pluralsuffix)
yo kočíe wir (alle)
u. s. w.

koprõm weiss
koná(k) schwarz
orní rot
tunglú (chin.) grün
lan (chin.) blau
koktíe gross
kokčíe klein
teč'í weit
mač'í nahe (nicht weit)
tevanió kalt
matavanió warm (nicht kalt)
tesálo heiss

češå hier
alušå dort
aló oben
alí unten
niáspa sehr
" *teč'í* sehr weit
" *temniă(k)* sehr viel
t'ístie wie viel?
" *p'u* } was kostet?
" *nap'u* }
p'u koktíe teuer
matap'ú } billig
manep'ú }
zié t'ístiela Geld wie wiel? = was kostet es?
trmś t'ístievan Leute wie viel (sind es)?
wúpu t'ístie Kinder wie viel (habt ihr)?
t'ístie č't wie weit (ist es)?
(*no*) *t'ístie parmí* wie alt (bist du)?
kosaneštíe pu 30 Jahre
níng ja
má nein
ašní heute
sošní morgen
sadí übermorgen
k'odí in 3 Tagen
k'ungtíe " 4 "
niangtíe " 5 "
pantíe " 6 "
wašnú gestern
waseštíe vorgestern

tazái (*sák'i* M) essen
(*saksí* M) frühstücken
(*zie p'uzó* M) Fleisch essen
kormán (*žu* M) schlafen
kakí kaufen
kamp'ár verkaufen
(*muru*) *ganesčó* reiten (ein Pferd)
kopčí gehen (zu Fuss)
kopún kommen, komm!
nač'ĕn gehen, geh!
tak'ú tamĕn (Tabak) rauchen
tat'ánanatsu lesen
tastiúngŭnă schreiben
(*yo*) *tat'ágolan* (ich) schreibe
(*no*) *tastiúgala* (du) schreibst
(*nra*) *tastijingalat* (er) schreibt
(*yo kočie*) *tat'ágana* (wir) schreiben

u. s. w.

wašnú tat'ágana (gestern) geschrieben
(*č'iá*) *komå* (Wein) trinken
mamå nicht trinken, ich trinke nicht
t'ekočín was sagst du?
látomin hörst du?
mátomin ich höre nicht
kawán (Schuhe) anziehen
katái (") ausziehen
mnakats'ó (im Feld) arbeiten
troakălå(k) } es regnet
temukălå (W) }
taipokălå es schneit
četo nanín (hier) setze dich!
tazái (ich habe) gegessen
mezái (ich habe) nicht gegessen
sazí kopái Frühstück bereiten
tomtsó " Mittagmahl "
niaprí " Abendmahl "
sazí zai Frühstück einnehmen
tomtsó zai Mittagmahl einnehmen
niaprí " Abendmahl "
nestå Begrüssungsformel
niapíe napáng Danke
čáito ich gehe (Abschiedsformel, chin. *tsou-la*)
omola laskoč'ĕn Adieu (Abschiedsformel, chin. *man-tsou*)
t'í krmien was ist dein Name?
. . . *krmien* mein Name ist . . .

Pati.

koč'í Mann
temé Frau
tečie } Kind
tápu }
táku Kopf
tešní Nase
tešnés Mund
temniók Augen
trní Ohren
takošu Haare
temť'é Zopf
teyů Hand
tamí Fuss
molé Ochs
nungwé Kuh
kosú Ziege
koyó Schaf
pa Schwein
píe Huhn
telú Weizen

ǵümán (chin.) Mais
šá Buchweizen
temé Feuer
tečí Wasser
čečú Licht
zegú Stein
šalcpu Baum
čiém Haus
nezí tezr Brot (*momo*) essen
neči kóm Wasser trinken
kotíe eins
konés zwei
kosṍm drei
koplí vier
komú fünf
kočó sechs
košné sieben
worié acht
kongu neun
ší zehn

Pawang.

wór Kopf
mó Mund
sní Nase

Hanniu.

^{ng}*áru* Mann
pumó Frau
pežé Kind
^{ng}*ó* Kopf
snó Nase
mnyí Augen
k'á Mund
námč'o Ohren
lápo Hand
kopó Fuss
ktró Haare
só Zähne
k͡i Ziege
p'ā Schwein
č'ie sarpó Pferd, alt
„ *nipó* Pferd, jung
mnyí Feuer
č'inč'ia Wasser

čiparasandrú Berg
ts'ó Salz
yermå Pfeffer, roter (*hai-chiao*)
zú Topf
p'erü Schale
čiatsó Löffel, Schöpfer
^{ng}*ark'ěn* Fenster
čí eins
nié zwei
sá^{n} drei
ží vier
^{ng}*ó* fünf
ktrü sechs
dáe^{n} sieben
ždíe acht
^{ng}*ő* neun
pčő zehn
čekčí elf

čéngnie zwölf
čoksáⁿ dreizehn
čiuží vierzehn
čier^{ng}ó fünfzehn
čedrü sechzehn
čidáeⁿ siebzehn
čiordží achtzehn
čirgé neunzehn
niešé zwanzig
tarí heute
k'artsó gestern
žópo morgen
nuní übermorgen
išró hereinkommen
mesún hinausgehen
ža schlafen
ílu aufstehen
měndü sich setzen
gombočičiá gehen
loyünyá zurückkehren

guči č'íe die Thüre aufmachen
„ *mendé* die Thüre zumachen
šič'i nindrú Holz bringen
č'inč'ia čilundrú Wasser tragen
mnyi čímbö Feuer machen
keží íčie Kleider anziehen
„ *mödrú* Kleider ausziehen
ts'ao hai (chin.) *č'íga* Sandalen anlegen
shou p'a (chin.) *č'íga* Kopftuch umnehmen
kreščči míe Gesicht waschen
sase č'ížo morgens essen
zake „ mittags „
dzáro „ abends „
č'ínč'ia yínt'ěn Wasser trinken
č'ú (chin.) *čínt'ěn* Wein trinken
čtena čínt'ěn Thee trinken
yén (chin.) *čínt'ěn* Tabak rauchen

Der vorstehende Aufsatz wurde mir von dem Herrn Verfasser vor ungefähr zwei Jahren auf das Liebenswürdigste zu freier Benutzung übergeben — wofür ich ihm hier nochmals meinen herzlichen Dank ausspreche —, nur mit der Auflage, ihn nachher in dieser Zeitschrift zu veröffentlichen, eventuell mit einigen sachlichen Bemerkungen. Zu meinem grossen Bedauern ist es mir nicht möglich gewesen, mich dieser angenehmen Pflicht eher zu entledigen. Meine Zeit war sehr in Anspruch genommen und ich wollte doch nicht darauf verzichten, auf die interessanten Folgerungen, zu denen er anregt, in unmittelbarem Anschluss daran hinzuweisen. So habe ich mich bisher auf eine Ankündigung (in meiner „Indochines. Causativ-Denominativ-Bildung“ S. 40) beschränken müssen.

Es wäre viel über diesen neuesten, höchst dankenswerten Beitrag zur Kenntnis der Sprachen Sifans zu sagen, allein der Raum erheischt Beschränkung, und so kann nur das Wichtigste kurz angedeutet werden. — Dem Tibetischen am nächsten steht das Hanniu; es nimmt sich, soweit wir nach dem vorliegenden Wortschatz urteilen können, in der That geradezu wie ein tibetischer Dialekt aus. Das Wassŭ mit seinen Unterdialekten und dem sehr nahestehenden Pati schliesst sich eng dem durch Hodgsons und Babers Vokabularien bekannten Gyārûng an, dem es ja auch räumlich benachbart ist. Sie zeigen, wie auch der Verf. bemerkt, beträchtliche Unterschiede vom Tibetischen; indessen stimmen sie andrerseits in vielen und gerade in typischen Formen (z. B. in den Präff. *š-*, *s-*, *r-* in *-š-ná* [*te-šná*], *s-mou*, *-r-ná* [*te-rná*] u. a.

so genau mit ihm überein, dass sie m. E. doch wohl dazugezogen werden müssen, zumal da auch durch das Hanniu ein organischer Übergang vermittelt zu werden scheint. Gehören sie aber zum Tibetischen, dann sind sie überaus interessant, und zwar hauptsächlich durch ihre Präfixbildungen.

Diese erwecken besonderes Interesse zuvörderst dadurch, dass sie so ausgesprochen vom Tibetischen zu mehreren ins Bereich des Barmanischen fallenden Nâgâ-Sprachen (in den südlichen Grenzgebirgen von Assam) hinüberleiten. Das gilt namentlich von dem Präfix *te-* (*ta-*), das wir hier wie dort in regelmässiger Funktion bei den Namen der Körperteile finden. So vergleiche man z. B. Wassŭ *te-šnå* (Pati *te-šní*) „Nase", *te-mniăk* (Pati *te-mnióк*, Gyârûng *tai-myék*, *tam-myek*) „Auge", *t-rnå* (Pati *t-rní*, Gyârûng *ti-rné*) „Ohr" u. s. w. mit *te-ni*, *ta-nako*, *ta-nyi*, *te-náh* „Nase", *tenuk*, *te-nyik*, *te-nok*, *te-nik* „Auge", *te-narong*, *te-lánnu*, *te-naung*, *te-nhau*" „Ohr" u. s. w. im Ao-, Tengsa-, Nogaung- und Khari-Nâgâ, die dies Präfix auch sonst bei primitiven Stoffwörtern anwenden, wie das Wassŭ-Pati. In andern hinterindischen Sprachen tritt es weniger regelmässig, doch immerhin bedeutend häufiger auf als in den Himâlaya-Sprachen, wo man es doch am ersten erwarten sollte. Nur bei dem Worte für „Kopf": Pati *táku* (Wassŭ *tâku* in *táku-šu* „Haare", d. i. „Kopfhaare", im Ggs. zu *tešná-šu* „Bart", d. i. „Nasenhaare"), Gyârûng *ta-kó* — wenn es hierhergezogen werden darf, was mir nicht ganz sicher ist — findet es sich beinahe durchgehend vom Kirânti *tá-khúlo*, *tá-klo* (u. ähnl.) bis zum *ta-kolak*, *ta-ko* (u. ähnl.) jener Nâgâ-Sprachen.

Zum andern sind diese Präfixe dadurch interessant, dass sie geneigt sind ihren Vokal zu verlieren und direkt aus Vorsilben zu Vorbuchstaben zu werden. Ich finde im Wassŭ-Pati folgende Beispiele dafür: *t-rnå* (Pati *t-rní*, Gyârûng noch *ti-rné*) „Ohr" neben sonstigem *te-*, *t-rmí* (Gyârûng noch *ti-rmí*) „Mann" neben *te-mí* (Pati *te-mé*) „Frau", *t-slå* (in *tie-tslå* „Monat"; zu *tie* vgl. *tie-pó* „Jahr", *k'ung-tíe* „in 4 Tagen" u. s. w.) neben *tse-lå* „Mond", *š-tyíe* neben *še-tíe* „10". Dieser Schwund kommt ganz offenbar daher, dass der Accent (für dessen Angaben wir dem Verf. umso dankbarer sein müssen, als er sonst so oft vernachlässigt wird!) auf der Stammsilbe ruht. Hierdurch wird auch sonst in diesen Mundarten Verkürzung und teilweise Lautausfall hervorgebracht, z. B. in *kopli-štíe* „40" (*ko-plí* „4"), *košne-štíe* „70" (*ko-šnês* „7"), *pa-tså* „Ferkel" aus *păk* „Schwein" (cf. *pu-tså* „Hühnchen" neben *pai-*, Pati *púe* „Huhn") mit dem Übergangsgliede *pă(k)-šå* „Schweinefleisch", *koslá* neben *kuangsláng* (tib. *rkáṅ-snam*) „Beinkleider", *ša-plí* „14" aus *šetíe*, *štyíe*, *šta-* „10" und *plī* „4", bei denen man ausserdem teilweise sehen kann, wie ein Stoffwort nach und nach zum Präfix wird. Die nächste Stufe der Verkürzung ist dann der Ausfall des Vokals. — Indem sie uns das zeigen, bieten diese Dialekte, wie mir scheint, einen höchst wertvollen Beweis

aus dem Gebiete des Tibetischen selbst für die Entstehung der sogen. vorgeschriebenen und übergeschriebenen Buchstaben des Tibetischen. Man darf daher wohl mit ziemlicher Sicherheit den tibetischen Vorbuchstaben *d-*, wo er, wie öfters, bei Namen von Körperteilen vorkommt (z. B. in *d-gu* „Kopf", das allerdings im Wassŭ-Pati gerade unregelmässig accentuiert ist, aber im Gyârûng, wenn ich Hodgsons Transskription richtig auslege, regelmässig: *ta-kó*), etwa aus **de-*, tib. *g-* (in *g-čig* „1": Pati *ko-tíe* [Wassŭ *ke-tíe* s. „21"], *g-ñis* „2": Pati *ko-nés* [Wassŭ *ko-nĕš* s. „22"], *g-sum* „3": Wassŭ-Pati *ko-sŏm*) aus **ge-*, tib. *b-* (in *b-rgyad* „8": Wassŭ *wŭ-riå* [cf. *p-riå* „100": tib. *b-rgya*], Pati *wo-rié*) aus **be-* und tib. *z-* (in *z-la* [*-ba*] „Mond": Wassŭ *tse-lâ*) etwa aus **tse-*, **se-*, und somit überhaupt die tibetischen Vorbuchstaben aus Vorsilben herleiten, wie ich es, z. T. auf diesen Erwägungen fussend, in der oben genannten Arbeit gethan habe. Und dies ist für die allgemeine Vergleichung der indochinesischen Sprachen von fundamentaler Wichtigkeit.

Es sind nur knappe Andeutungen, die ich hier habe geben können; später gedenke ich ausführlicher auf das interessante Vokabular zurückzukommen.

Leipzig. A. Conrady.

Zu Vollers, Beiträge zur Kenntnis der arabischen Sprache in Ägypten.

Aus einem Briefe von Herrn C. A. Nallino.

Mi permetto qui alcune piccole osservazioni che si riferiscono all' italiano.

ZDMG. L, 620: In italiano *zizza* si pronuncia con tutti e tre gli *z* = *ds*; quindi essa *potrebbe* essere l'origine della parola araba. Del resto, se anche quegli *z* fossero = *ts*, questa possibilità sussisterebbe ancora; perché nell' Italia settentrionale e nell' Italia meridionale la pronuncia di *s* e *z* è molto irregolare. E l'arabo parlato tolse qualche volta i suoi vocaboli da *dialetti* italiani.

P. 630: L'asserzione del Diez che ح non divenga mai *c* nelle lingue neo-latine, mi sembra troppo assoluta; essa è vera per lo spagnuolo e il portoghese, ma forse erronea per l'italiano. Al Cairo ed in Alessandria, gli Italiani hanno cambiato حرم in *carém* (in Italia si scrive *harem* e si pronuncia *arém*); la حلاوة sulla bocca di italo-egiziani suona *caláua*; l'arabo جمّال è diventato *camálo* in Liguria ed in Calabria per significare *facchino* (credo che anche il greco moderno abbia *καμάλος*). Se si spogliassero antiche relazioni italiane di viaggi, forse si potrebbero trovare altri esempi di ح mutato in *c*.

ZDMG. LI, 309. — مستردباش è l'italiano *mastro* (= maestro) *d'ascia*, che significa *falegname*, e che ora si applica sopra tutto ai falegnami che lavorano a bordo d'un bastimento, oppure in costruzioni navali.

316. — كوب non può derivare dall' italiano *coppa*, perché il pl. اكواب si trova già nel Corano. È l'aram. כּוּבָּא, che a sua volta viene dal basso latino *cupa*.

P. 318. — Oltre lo spagnuolo *barbotar* si ha l'italiano *borbottare*.

P. 319—320. — Aggiungerei افوكاتو *afōkātū* = *avvocato*, e فاوريقة *fāwrīqa*, pl. فاوريقات *fawārīq* e *fāwrīqāt* = *fabbrica*.

P. 321. — Tra i vocaboli francesi بروجرام *brōgrām* = *programme*. — بنك *bank*, pl. بنوك *bunūk* = *banque*.

P. 322. — Se مدامة *mudāma* è in uso in Egitto fin dalla prima metà di questo secolo, è probabile che derivi dal piemontese *madama*. La colonia piemontese in Alessandria ed al Cairo era numerosissima. D'altra parte gli ufficiali piemontesi hanno diffuso il vocabolo *madama* (oltre alcuni altri) in tutta la Colonia Eritrea.

Anzeigen.

Bernhard Vandenhoff, Nonnulla Țarafae poetae carmina ex Arabico in latinum sermonem versa notisque adumbrata. Berolini 1895. Mayer et Müller. 81 pag. 8⁰.

Nachdem zu vier von den Diwanen der sechs alten arabischen Dichter teils Specialausgaben mit Noten und Scholienauszügen, teils Editionen mit Originalscholien erschienen sind, fehlen noch zu ʿAntara und Țarafa derartige das Eindringen in die Diwane erleichternde Publikationen von Erklärungen der arabischen Philologen. Die vorliegende Schrift, eine Berliner Doktordissertation, macht nun den Anfang mit einer Bearbeitung des Țarafa, von dem hier sechs Gedichte ins Lateinische übersetzt und mit Noten erläutert werden; der Verfasser beabsichtigt in gleicher Weise den ganzen Diwan, mit Ausschluss der schon öfter behandelten Muʿallaqa, zu bearbeiten. Ausser den beiden Pariser und der Gothaer Handschrift, die schon Ahlwardt vorlagen, konnte er drei weitere inzwischen nach Europa gelangte Manuskripte, zwei des Britischen Museums (La und Lb) und die Wiener (V) benutzen. Von diesen enthalten zweie vollständige Erklärungen, nämlich La die Scholien des al-Aʿlam, V die al-Bațaljûsîs, von welch' Letzterem wir ja auch die Erklärung zu Imrulqais in zwei Orientdrucken besitzen. Alle diese Handschriften geben die Diwanrecension al-Aʿlams wieder, ja sie gehen alle, wie Verf. aus gemeinsamen auffälligen Eigentümlichkeiten und Fehlern erschlossen hat (S. 79), auf e i n e n Archetypus zurück. So erklären sich auch natürlich gemeinsame Fehler aller Codices[1]), wie das اذا 12, 5 (Ahlw.)[2]), den auch Vand. nicht beseitigt hat, und die, wie ich vermute, falsche Überlieferung des Verses Ahlw. 10, 4 (s. unten), die freilich in den Scholien schon auf al-Aṣmaʿî zurückgeführt wird.

Die Überlieferung der Gedichte Țarafas in der vorliegenden Recension ist im allgemeinen ebenso wenig vertrauenerweckend, wie

1) Vorausgesetzt, dass nicht etwa das Richtige in einer oder einigen Handschriften steht und nur beim Kollationieren übersehen ist.

2) Wo Cod. E (in Algier, von dem Fagnan eine Reihe von Variationes dem Verf. mitteilte) das richtige hat; s. unten.

die der andern alten Dichter. Fehlerhafte Aufeinanderfolge der Verse, das Durcheinanderschieben verschiedener Situationen, jähe neue Anfänge, Durchbrechungen des Zusammenhanges sind auch hier häufig genug. In manchen Fällen, wie z. B. bei 19, 15, springen diese Defekte so in die Augen, dass man annehmen muss, sie seien erst nach al-A'lams Redaktionsthätigkeit durch fehlerhafte Abschreiberthätigkeit verschuldet, indem ein Vers erst an den Rand geschrieben wurde und dann wieder an falscher Stelle in den Text kam. In Kompositionsfragen reproduciert Vandenhoff in der Hauptsache nur die von Ahlwardt[1]) geäusserten Ansichten, ohne nennenswerte eigene Ergebnisse hinzuzufügen. Und doch wäre für solche immer noch Raum übrig gewesen. So z. B. gehört in dem Gedicht I = Ahlw. ٥[2]), Vers 10 und 11 unmittelbar hinter 8 (also in Vs. 10 جَابِذَةٌ zu lesen), Vs. 9 also an eine andere Stelle. Ausser Vs. 13, den Ahlwardt schon versetzt hat, ist Vs. 14—17 hier auszuscheiden, wo vom Geliebten nicht mehr in erster, sondern plötzlich in dritter Person geredet wird. Vs. 22 passt nicht an seine jetzige Stelle, da er den Zusammenhang von Vs. 21 und 23 sprengt. Vs. 37 gehört vor 35—36, dagegen Vs. 35 nicht an diese Stelle, sondern zu Vs. 46—52 (vgl. das „wir", nicht „sie" wie Vs. 36 ff.). Vs. 53—54 schliesst sich an Vs. 39—45 durch das Subjekt „sie" an und kann von ihnen nicht durch die Vs. 46—52, wo „wir" Subjekt ist, getrennt sein; nachdem Vs. 53—54 von hier weg-versetzt ist, schliesst Vs. 55—56 richtig an Vs. 52 an. Die Verse 55 und 66 standen sicher ursprünglich nicht bei einander in e i n e m Gedicht; sie sind entweder Varianten, oder einer von beiden ist eingeschoben. Hingegen wird für die Verse 49 und 67 die Provenienz von e i n e m Dichter durch das in beiden vorkommende, sonst sehr seltene ما يبنى (= لا يزال) gestützt. Einzelnes zu andern Gedichten vgl. unten. Es ist notwendig dass der Übersetzer und Erklärer eines Diwans, ohne im übrigen die überlieferte Versfolge zu ändern, auf die Nähte und Klammern des Zusammenhangs scharf achte und in den Noten die Ergebnisse dieser Beobachtungen mitteile; das ist wichtiger, als die Angabe gleichgiltiger Wortparallelen bei andern Dichtern, soweit diese zur Sinnerläuterung nichts beitragen.

Das Verständnis der Gedichte wird durch die arabischen Originalerklärungen, die Verf. veröffentlicht, wesentlich gefördert und er selbst hat sich eifrig bemüht, über die vorkommenden Realien, Örtlichkeiten, Pflanzen, Thiere u. s. w. durch Befragung

1) Bemerkungen über die Echtheit der altarabischen Gedichte 59—61.

2) Im folgenden bedeutet bei der Numerierung der Gedichte Tarafas die erste Zahl die Nummer bei Vandenhoff, die in Klammer dazugesetzte die bei Ahlwardt.

von Reisewerken und Autoritäten Aufklärung zu verschaffen. Dagegen enthält seine Übersetzung der Gedichte, desgleichen auch seine Lesung und Reproduktion der Scholien eine Anzahl von Missverständnissen, die es wünschenswert erscheinen lassen, dass, bevor der Verf. in der Bearbeitung des Dichters fortfährt, auf sie hingewiesen werde. Hierbei möchte ich zugleich einzelne Fehler in der Überlieferung und den Scholienerklärungen besprechen.

In Gedicht I (= A ه) Vs. 10 ist لها ذو جُدَّةٍ (von der Wildkuh) nicht „cui est pullus striati coloris", sondern „cui est dorsum striatum"; vgl. Imrlq. 34, 15 جُدَّةُ الظهرِ, eine Parallele, die Verf. selbst anführt. — Vs. 20. Beim Lachen تُبْدِى حَبَبًا. Das Schol. erklärt richtig حبب als „Speichelfülle"; Vandenhoff übersetzt „dentium seriem", was von manchen Lexikographen neben jener Erklärung aufgeführt wird. Allein das zweite Versglied „wie zerstossener Moschus im kalten Wasser", sowie Parallelen wie Agh. V, 157, 21 (A'šâ Hamdân), Aḫṭal 184, 3 beweisen, dass das Schol. Recht hat. — Vs. 22 وإذا قامتْ الخ bezieht Vand. fälschlich auf den Wind, statt auf die Geliebte; von jenem würde nur هَبَّتْ oder ein Synonym, aber nicht قامت gesagt worden sein. Das schwere Aufstehen der Geliebten infolge ihrer dicken Oberschenkel und nates ist ja ein nicht gerade seltenes Moment in der Schilderung derselben. Das Scholion hätte dem Verf. ohnehin das Richtige gesagt. Dass Vs. 22 nicht hierher gehört (vielleicht vor Vs. 20), ist schon oben bemerkt. — Vs. 27. In وإذا تَلْسُنُنِى أَلْسُنُها hat Vand. das letzte Wort fälschlich als Plural von لِسانٌ statt als Imperfektum, wie das vorangegangene, verstanden; auch der deutliche Hinweis seines Scholions وقابلتُها بمثل ذلك auf das Richtige ist ihm entgangen. Das Suffix ها macht seine Übersetzung et cum me increpant linguae vituperantium unmöglich. Vielmehr „Und wenn sie (die Frauen) mich höhnen, höhne ich sie wieder;

ich bin nicht schwächlich und elend". — V. 28. Das schöne und klare Bild, in dem der Dichter sich rühmt „ich fürchte nicht die Nacht und bin nicht كَلُّ الظُّفُرِ" ist vom Schol. und von Vand. („armis orbatus") verkannt; es ist „stumpf an Klauen" (Bild vom Löwen"), d. h. schwach im Kampfesringen. انّه لَكَلِيلُ الظُّفْرِ oder انّه لَمَقْلومُ الظُّفْرِ ist „he is one who does not slay or wound an enemy" (Lane u. ظفر). In dem mitgeteilten Schol. scheint übrigens der Text in den Worten لم يقلب عنّى und وما يبقى به nicht in Ordnung. — Vs. 33ᵇ. In تَبْتَرِى عُوذَ القوىّ المستمِرّ gehen die zwei letzten Attribute nicht auf den Baum („scabunt lignum arboris robustae, solidae"), von welchem nicht قوى gesagt würde, sondern auf einen Mann, auf welchen عُود nur bildlich angewandt wird; vgl. das يُضعف القوىّ النفس des Schol. — Vs. 42. „Nicht ist ihnen der Wein (zu) theuer ان طافُوا بِها" kann nicht bedeuten „cum pocula circumferunt"; denn طاف ب ist intransitiv „herumstehen um etw." Das Schol. اى شرفوها وأتوها مُديرين لها zeigt in den letzten zwei Worten das Richtige. Das اى شرفوها „sie halten ihn hoch" soll vielleicht شَرَوْها sein; „Der Wein ist ihnen nicht zu theuer, wenn sie ihn kaufen und zu ihm kommen, um ihn herumstehend". — In dem hinter Vs. 51 einzuschaltenden Vers App. 10, 2 (Ahlw.) ist غُرّ in وفى الازبة غُرّ (gegen das Schol.) nicht „schuldlos", sondern „glänzend, hervorragend"; vgl. die Variante im Muḫt. ٤٣, 4 وفى المَحْفِل غُرّ. — Vs. 53. يَكْشِفون الضُرّ عن ذى ضُرِّهم ist fälschlich als „manifestant injuriam ejus, qui ipsis damnum infert" gefasst, statt „sie ziehen hinweg, beseitigen von solchen den Schaden, die ihnen ..."; vgl. Qorân 10, 13, sowie die RA كَشَفَ اللهُ عنه الغمّ (Asas al Bal.); vgl. انكشف القتال Boch I, 209, 6 (Kair. voc. Ausg.) „der Krieg hörte auf". — Im

nächsten Vers, 54, فُضُلٌ أَحْلَامُهم عن جارِهم kann natürlich kein Komparativ vorliegen „praestantiora sunt consilia eorum quam vicini eorum“, sondern die bekannte Verbindung حَلُمَ عنه bewirkt das عن; also „vorzüglich sind (die Erweisungen) ihrer Milde gegen ihren Gast“. — Vs. 69b. إِنَّهم نَعِمَ الساعون فى القومِ الشُّطُرِ nicht „sunt optime contendentes (ad summam gloriam) inter homines peregrinos“, sondern wohl „sie arbeiten, bemühen sich schön in (den Angelegenheiten selbst) Fremder[1]); vgl. سَعَى فى أَمْرِ فُلانٍ. — I (o), 72 ذَنُوبٌ nicht „poculum“, sondern „situlam“; natürlich bildlich.

In dem Gedicht II = Ahlw. 19 ist Vs. 3—5 schon die Überlieferung mangelhaft. In Vs. 4 wäre die Lesart Ahlwardts وجَرَى فى رَيِّقِ رِهْمَهْ durch ... فى رَوْنَقِ ... zu ersetzen gewesen, da die Codd. G, Pa, Pb (bei A), La und E letzteres übereinstimmend bieten. Auch inhaltlich wird dies gefordert; denn da in Vs. 5 die سُيول noch Subjekt sind und dort erst gesagt wird, sie hätten die Stätte, الرَّبْع, überschwemmt (b) infolge anhaltender Frühlingsregen, so kann nicht schon einmal in Vs. 3b von „imbres tenues primi“ als der Hauptsache die Rede gewesen sein. Nach der von fast allen Codd. überlieferten LA. وجرى فى رونقِ رِهْمَهْ könnte رونق, den *Glanz* der durch den Regen erwachsenen Pflanzen bezeichnen[2]): „es laufen = fallen seine Sprühregen auf glänzenden

---

1) Vgl. die Variante نَعِمَ الساعون فى الامرِ المُبِرّ und die Erklärung dazu Ḫizânat IV, 101 (s. Noten S. 53). Es liegt hier wieder das von سَعَى „laufen“ zu trennende سَعَى „arbeiten, sich bemühen in etw. (فى)“ Ḥam 659, 4; Boch VII, 72, 8; Baiḍ I, 620, 11; Tab I, 1052, 3 u. s. w. vor, wovon سَعْى und مَسْعاةٌ Handlung; vgl. Etymologische Studien S. 56.

2) Unsinnig spricht das Schol. vom رونق الشبابِ.

Pflanzenwuchs". Wahrscheinlicher ist mir aber, dass hier der Gebrauch des صار الماء رَوْنَقَةً „das Wasser wurde *lehmig*" vorliegt, den Lane ausser dem handschriftlichen und gedruckten Qâmûs auch im JK (= vermutlichen جامع des Karmânî) bezeugt gefunden hat. Dann schlössen Vs. 3 und 5 (über Vs. 4 s. sogleich) so aneinander:

Vs. 3. „Die Bächlein spielten mit dem Wohnplatz und dessen Sprühregen liefen in Schmutzlachen dahin";

Vs. 5. „Sie (die Bächlein) legten sich auf ihn (den Wohnplatz) infolge anhaltenden Frühlingsregens, der ihn zerwusch".

Da das gemeinsame Subjekt von Vs. 3 und 5 in Vs. 4 fehlt und dieser den Zusammenhang durchbricht, so dürfte sein Platz hinter Vs. 5 sein und Vs. 15, den schon Ahlwardt (Bemerkungen S. 60) mit ihm in Verbindung gebracht hat, hinter ihn gehören. In dem Vs. 4

فالكثيبُ مُعْشِبٌ أُنُفٌ   فتَناهِيهِ فمُرتَكَمُهْ

kann natürlich das zweite Hemistich nicht ein ganzer Satz sein (Vand. „et quo confluxit aqua maior herbarum copia crescit"), sondern die beiden Glieder mit فَ — فَ sind nach unserer Textüberlieferung Specialisierungen des vorangegangenen Allgemeinworts الربع in Vs. 1: „sowohl seine Thäler als sein Aufgehäuftes (Hügel)"; vgl. das Schol. ما ارتفع منه وانحدر; Prädikat ist auch hier معشب aus Glied a. Denkbar wäre aber, dass mit فتَناهِيهِ فمُرتَكَمُهْ ursprünglich ein neuer Satz begonnen hätte, dessen Prädikat in einem ganzen Vers gefolgt wäre, der uns jetzt fehlt (in diesem Fall würde das zweite Wort ومرتكمه gelautet haben). — Vs. 9—11. Diese Verse, an dieser Stelle stehend, schildern nicht die Gegenwart, wie Vand. übersetzt, sondern die Vergangenheit, „als wir euch bekämpften" (Vs. 8). Sie werden dann mit Vs. 16, der hinter Vs. 12 zu stellen ist (Ahlwardt), abgeschlossen.

In Gedicht III (= Ahlw. ١٢), Vs. 5 ist statt اذا mit E اذ zu lesen[1]), weil ein historisches „quum" vorliegt. Der Vers ist irrtümlich übersetzt mit „quippe quam, ut antea, viderem, si tribus (indivisa) esset etc.", statt: „Für das („= *statt dessen*) *dass* ich einst den Stamm im Glück gesehen, *als* der Stamm noch ungeteilt war u. s. w."

---

1) **Auch im Schol. La S. 63, Z. 1 ist اذ für اذا herzustellen.**

In Gedicht IV (= Ahlw. X) ist Vs. 2:

قِفِى لا يَكُنْ هذا تَعِلَّةَ وَصْلِنا لِبَيْنٍ ولا ذا حَظَّنا مِن نَوالِكِ

schon vom Kommentator al-Aʿlam nicht verstanden; seine Paraphrase لا يكن . . . . علّةً لوصالِنا اى سببًا لقَطْعه kommt auf das bekannte lucus a non lucendo hinaus und setzt fälschlich die Bedeutung von تَعِلّة = عِلّة voraus, die nicht existiert. Ebensowenig ist Vand.'s „ne sit hoc finis (excusatio) conjunctionis nostrae, cum separemur" mit dem Sprachgebrauch von تَعِلّة vereinbar. Das letztere ist vielmehr Infinitiv der II. Konjg. von عَلَّ und synonym mit عُلالة = Unterhaltung, Ergötzung; vgl. Ḥam. 91, 2 und Lane u. d. W. Daher ist die Lesart des Codex V und Baṭaljûsîs تَعِلَّةَ ساعة besser als die obige: „Halt an! Nicht sei dies (dein jetziges Vorbeikommen an mir) die Unterhaltung (nur) einer Stunde, weil Du weiterziehest, und nicht sei dies (der kurze Aufenthalt) mein Anteil an deiner Liebesgabe". Nach der schlechteren Überlieferung تَعِلَّةَ وَصْلِنا ist zu übersetzen: „Nicht sei dieses (dein kurzes Verweilen bei mir und dein schnelles Weiterziehen) die (ganze) Unterhaltung unseres Zusammenseins, weil du weiterziehen willst[1]) und nicht sei dies u. s. w." — Der schwierige Vs. 4:

ولا غَرْوَ إِلَّا جارتى وسُؤالُها أَلا هَلْ لنا اهلٌ سُئِلْتِ كذلكِ

den schon al-Aṣmaʿî dem Chalifen Harûn ar-Rašîd zu enträtseln aufgegeben, ist auch nach al-Aʿlams Erklärung (Noten S. 67) unverständlich[2]). Denn nach أَلا kann nur eine direkte Frage

---

1) Zum Gebrauch des لِ vgl. auch bei Ṭarafa die Muʿallaqa Vs. 33 (Lyall) وصادِقَتا سَمْعِ التوجُّسِ للسُّرى „. . . . bei der Nachtwanderung", so dass an uns. St. vielleicht auch „bei deinem Weiterziehen" übersetzt werden dürfte.

2) Das tert. comparationis in dem zur Erklärung herangezogenen und dem vorliegenden Ṭarafa-Vers soll darin bestehen, dass eine Frau, die den Dichter sehr wohl kennt, ihn spöttisch nach seinem Namen, bezw. Familie fragt; dazu passte aber لَنا nicht; s. im Text oben.

folgen[1]); es hätte sich also in لنا die Fragende selbst mit eingeschlossen; dann aber hätte ihre Verwünschung von seiten des Dichters in سُئلتِ كذلكِ keinen Sinn. Der Zusammenhang fordert, dass هل لنا اهلٌ eine höhnische Frage an den Dichter sei, die er mit einer Verwünschung in سئلتِ كذلكِ erwidert. Da لنا, wie erwähnt, nicht möglich ist, so sehe ich in ihm einen alten Fehler statt urspr. لَكَ, nach dessen Einsetzung sich sofort auch ein klarer Zusammenhang mit dem folgenden einstellt, der bei der überlieferten Lesart gänzlich fehlt: (4) „Nichts ist (so) wunderbar als meine Freundin und wie sie fragte: Hast du denn (überhaupt noch) Angehörige? (Möchtest du selbst einmal so gefragt werden!); (5) Sie tadelt mich ob meines Herumziehens in den Ländern und meines Wanderns. O ich habe manch' (andres) Haus ausser deinem edeln Hause". Vers 5ª kommentiert die Frage in 4ª; es liegt in 4ª der bekannte Tadel wegen der vielen Wanderungen eines Dichters vor. — Vers 11ᵇ (Nicht sah mein Auge einen treueren, zuverlässigeren) وخَيْرًا اذا سَاوَى الذُّرَى بالكواهلِ kann nicht bedeuten „et qui liberalior sit (tempore inopiae) cum aequant tubera camelorum scapulis", weil der absonderliche Sinn dies ausschliesst und سَاوَى kein ب regiert. Vielmehr: „wenn er (Sa'd) mit seinen Schultern mit den höchsten Spitzen an Höhe wetteifert = ihnen gleichkommt". — Vs. 12 وانْمَى الى مَجْدِ تَليدٍ وسُورةٍ ist nicht „qui magis auxerit gloriam avitam"; denn weder نَمَى noch أَنْمَى bedeutet „vermehren"; gemeint ist „und der (*weiter hinaufgehoben würde*), *mehr hinaufreichte* zu altem Ruhm"[2]) nach dem bekannten رَفَعَه الى, نَسَبَه الى = نماه الى.

---

1) Schon rein grammatisch falsch ist Vandenhoffs Übersetzung „nonne nobis familia est"; denn das wäre اليس لنا ا'; = اما لنا اهلٌ; الا قُلْ sagt das Gegenteil.

2) Der Verfasser citiert hier zur Sacherläuterung Goldziher, Muhammed. Studien I, 41. Hätte er die Stelle zwei Zeilen weiter gelesen, so konnte er in den Fehler nicht verfallen, da dort für den, der es nicht weiss, die Phrase نمته . . . . الى erläutert wird.

In dem Gedicht V (= Ahlw. XI), Vs. 8:

وما زَادَكَ الشَّكْوَى الى مُتنكِّرٍ   تَظَلُّ به تَبْكِى وليسَ به مَظَلْ

übersetzt Vand. „et quidnam pluris adeptus es querendo quam (aspectum) mansionum desertarum?“ Hier ist الى متنكّر fälschlich von زادك abhängig gedacht, statt von الشكوى und dadurch auch die unrichtige Ergänzung von „aspectum“ bewirkt worden; übersetze „Und was hat dir eingetragen die *Klage an eine unkenntliche Zeltspur hin?*“

Wie schon oben erwähnt, reproduciert Vand. in den beigegebenen Noten in dankenswerter Weise Auszüge aus den Erklärungen al-A'lams (aus La) und al-Baṭaljûsîs (aus V), die für das Verständnis des Dichters sehr schätzbar sind. Zumeist führt er die Excerpte wörtlich an; dagegen ist es unzweckmässig und nicht zu billigen, wenn er in andern Fällen sich darauf beschränkt zu bemerken, La habe dieselbe Erklärung wie Ḫizânat al Adab an der und der Stelle, oder wie al-Ainî nur mit den und den Varianten (z. B. S. 46 zu I, 51; S. 47 zu Vs. 53 und 56; S. 71 zu Vs. 2. 4. 5. 6. 7. 11. 13; S. 72 zu Vs. 7; S. 74 zu Vs. 13 u. s. w.), da man nicht ohne weiteres dieses theuere Werk in den Händen der meisten Leser voraussetzen darf. Noch unangenehmer ist es, dass Vand. allzuoft nicht im Stande war, den Text der Erklärungen in seiner Handschrift richtig zu lesen oder zu verstehen oder, wo die moderne Abschrift des La fehlerhaft war, die Fehler zu erkennen und zu beseitigen. S. 29 M. giebt er zu الخَدِرُ als Erklärung الفاتِرُ العُظامُ „languidus, magnus“ statt الفاتِرُ العِظامِ. Zu Vs. 6 daselbst ist die Lesart des Cod. V, in welcher Vand. das Raml-Versmass vermisst, natürlich mit Jaqût IV, 1019, den Vand. selbst citiert, als فى خليطَيْنِ لِبُرْدٍ ونَعِمٍ herzustellen. Übrigens ist die Deutung in La (خليط als Genossen, wie z. B. Huḏ. 272, 1) wahrscheinlicher als die Abû Obeidas, die Vand. acceptiert hat (als „Kleider“), die sonst nicht belegt ist. — S. 30 M. (zu I, 7, Z. 7) statt والغِرُّ الغافلُ لحداثة سِنةً (was soll dies bedeuten?) lies .... لِحَدَاثَةِ سِنِّهِ „der wegen seiner Jugend Nachlässige“. — S. 33. Das Schol. La zu Vs. 14, der lautet:

ولِهِ منها على أحيانِها صفوةُ الراحِ بِملذوذٍ خَصِرِ

giebt Vand. unverändert nach der Handschrift in einem unmöglichen Zustand: وصفوةُ الراحِ ما صفا منها مِنَ النائل ما يكون عنده من حبه لها بمَنزلة ما صفا من الراحِ ممزوجًا بماء بارِدٍ يعنى ما يجتنى من القُبَل. Wie er diesen konfusen Text übersetzt, lese man bei ihm selbst nach. Die einzelnen Teile dieses Scholions sind in Wirklichkeit (wahrscheinlich dadurch, dass sie einmal am Rande standen) von einem Abschreiber durcheinander gewürfelt worden und so herzustellen: وصفوة الراحِ ما صفا منها، من حُبّه لها يكون ما عنده من النائل يعنى ما يجتنى من القُبَل بمنزلة ما صفا من الراح ممزوجًا بماء بارد „Infolge seiner Liebe zu ihr sind ihm die Liebesgaben, die er von ihr hat, nämlich die Küsse, an Stelle reinen Weins u. s. w." — S. 34, Z. 7 (zu I, 16) lies statt اى ما بعده, das keinen Sinn giebt, اى ما ابعده „o, wie fern ist er!" — S. 34 M. (zu Vs. 17, Z. 2) das Schol. على عهد حبيبٍ معتكرٍ بعينها نفسها mit der Übersetzung: (tamen secessit) c u m s u a s u b s t a n t i a e t p e r s o n a in locum quo convenit cum amanti redux" ist wieder ganz unmögliches Arabisch. Zu lesen ist يَعْنِيها نَفْسَها, nämlich mit حبيب معتكرٍ meint er sie, die Geliebte, *selbst*", was dann gleich darauf erläutert wird. — S. 37, Z. 1. 4 ändert Vand. unbegreiflicher Weise zweimal das ihm offenbar unbekannte يَنْهالُ „fällt zusammen" (v. Sandhügel)[1]) in ينهار und vokalisiert Z. 8 برملٍ مِنْهالٍ statt برملٍ مُنهالٍ. — S. 38, Z. 3. 4 statt شبّه مَشْيَهن لِمَشْى السحاب schreibe بِمَشْى; denn das شبّه شيئًا لشىء Freytags ist ein Fehler. — S. 39, Z. 7 v. u. statt بالقُطْران schr. بالقَطِران. — S. 46 M. statt يدّخر لحمُ lies ندّخر لحمَ, alsdann statt مُتغيِّرٌ l.

---

1) Z. B. Aḫṭal 183, 6; die Variante Hud. 92, 25 (s. Schol.); تَهيَّلَ Aḫṭal 4, 4; كثيبٌ أَهْيَلُ Boch. (voc. A.) V, 43, 10. S. auch Kamil 556, no. k).

فتَتَغيّر (= فتَتَغيّر); hieranf statt نَنْحَر l. نَنْحَر; hierauf statt ونطعم lies ونُطعم; alles in einem Schol.; — S. 50, Z. 6 ist hinter حينئذ einzufügen في. — Das. zu Vs. 62, Z. 2 statt مَقْدَمُه (das „sein Vorwärtsschreiten" wäre) lies مُقَدَّمُه „sein Vorderstes". — S. 51, Z. 2 v. u. واصْل بنى يَعْفِر ist sinnlos; l. يُقتّر; das Korruptel ist gewiss durch والمنعفر, das bald folgt, entstanden. — S. 51, Z. 5 hinter ويروى muss الهَبَت, das als eine abweichende Lesart eingeführt wird, als Activum vokalisiert werden; vgl. Imrlq. 4, 47. — S. 53 zu I, 71, Z. 1 العَسِر ist nicht in المُعْسِر zu ändern; das Schol. erklärt das Textwort in Vs. 71[b]. Statt حتى يُوسِر lies يُوسَر ... — S. 54, Z. 5 für بَصْرِه lies بَصَرِه. — S. 54, Z. 7 الخَلّة ist hier nicht „necessitas, paupertas", sondern s. v. a. sein Synonym الخَصلة; „das Verhältnis, die Lage (in welcher ich mich befunden habe, ist in ihre Ordnung, Richtigkeit gekommen)". — S. 55, Z. 7 v. u. statt الخَضَب lies الخَضْب. — S. 56, Z. 2 v. u. lies يَجِزُّ nach der Regel bei den intransitiven ע"ע-Impff.; s. a. Lane s. v. جزّ IV, wo er es als „apparently" bezeichnet. — S. 57, 3/2 v. u. بأفضل ... يابسَ النج giebt keinen Sinn; lies فأفضلُ ما ترعون فيه ابلكم يابسُ هذا النبت ورَطْبه „so dass das Beste, worin ihr eure Kameele weidetet, das trockene und frische dieser (Ṭaḥmâ-)Pflanze war". — S. 58 (zu Vs. 13, Z. 3) statt زَمينًا l. زُمَيْنًا „kurze Zeit hindurch". — S. 60 M. zu Vs. 21. Das Schol. V, das Vandenhoff seinem „?" zufolge nicht ganz verstanden hat, ist in Ordnung. Liest man يُرَى, so ist der Nominativ des Reims in Ordnung, und man muss nur اخو subintelligieren (اضمار); liest man hingegen تَرَى, so konnte statt des zu erwartenden Accusativs der Nominativ nur على القطع zu stande kommen; es ist dann هو zu ergänzen, dessen Fehlen eben der حَذْف ist. — In dem Scholion, das S. 60, 1 v. u. beginnt, ist

Verf. mehrfach übel gefahren: 60, 1 v. u. statt فتعبد l. فتْعبد, S. 61, 3 statt نحْمه (?) مُصطلعًا lies مُصطلعًا بحمْله; Z. 4 statt في ضمر (?) التجلون lies ... في ضمْن „im Innern der ...“; Z. 5 statt وريْب الزمان لم يتعلّق lies بِمَ يَتعلّق. — S. 62 M. (zu Vs. 4, Z. 2) حَدائه; das letzte ist kein Wort; lies أحْدائه, die bekannten أحداث الدهر. — S. 63, Z. 4 und 6 statt الضّلال schr. الضّلال, wie ja schon das Metrum von Vs. 6, abgesehen vom Sinn, fordert. — Z. 4 v. u. ولست بخَيْرنا kann natürlich nicht „non es bonus erga nos“ sein, sondern nur „du bist nicht unser bester“. — S. 65, Z. 2 مُحظرَبٌ ist nicht شديد الخُلْق, sondern الخَلْق; ferner nicht شديدُ القَتْل, sondern القَتْل; vgl. Muh. u. d. W. المُحظْرَبُ الشديد الخَلْق المفتولُها. — S. 65 M. (zu Vs. 18, Z. 6) تراه ليِّنًا schr. تراه لَيِّنًا. — Das. Z. 1 v. u. die Änderung der überlieferten Lesart ist falsch; Ṭarafa hatte früher einmal den ʿAbd ʿAmr in einem Gedicht unglimpflich behandelt; das hatte diesen zu einer Denunciation bei ʿAmr b. Hind veranlasst, und dafür tadelt ihn Ṭarafa in unserm Gedicht. — S. 66 (zu IV, 1, Z. 2) statt جمالكِ l. جَمَالِكِ. — Die Variante V zu demselben Vers kann nicht قَبْلَ وَشْكِ البينة lauten, weil das letzte kein Wort ist und ohnehin nicht ins Metrum passte; l. البَيْنِ. — S. 67, Z. 8 v. u. lies أمُّ مَثْوى, da nicht تَعُوديني u. s. w. folgt. — S. 66 zu Vs. 2, Z. 2. وتَرْكِ التَعْويج علينا in der Paraphrase zu وعُوجِى علينا ist gewiss in ... وتَرْكِ التَعْرِيج zu ändern. Das Synonym zu عَاجَ على ist عَرَّجَ على Kāmil 469, 14; 782, 12; vgl. den bezeichnenden Vers bei Lane عُجْنا على رَبْع سَلْمَى اىّ تَعْرِيج, wo freilich einige Kopien des Ǵauh. auch schon irrtümlich تعويج haben. Auf einen solchen تصحيف ist aller Wahrscheinlichkeit nach auch die Angabe des TA. zurückzuführen; dass neben تعريج ما له على اصحابه تعريج auch تعويج

stehen könne. Durch irgend einen zuverlässigen Beleg sehe ich diesen Gebrauch nicht gedeckt. — S. 71 M. (zu Vs. 3, Z. 1) statt بالسَّقْيا l. بالسُّقْيا. — S. 72, Z. 2 v. u. für السُّلُوّ رَمْتَ l. الشُّلُوّ . . .; Z. 1 v. u. statt تَجَدَّدَ ما قَدِم lies ما قَدُمَ; das erstere heisst nicht „war alt"; vgl. auch Ta'lab, Faṣîḥ ۴۷, 15. — S. 74 M. (zu Vs. 12, Z. 1); es ist sicher اذا نزل zu lesen = اذا جاء des Textes (Dittographie). — S. 75, 1/2 لا أعرِفْ giebt keinen Sinn; im Hinblick auf den Verstext (Ahlw. II, 14) ist لا أعرِفَنّي oder لا أعرِفُ und nachher تُجيبُني (nicht لا) لا zu lesen. — S. 75, Z. 1 v. u. statt يَنْزِعُ lies يَنْزِع „bis er absteht, sich zurückzieht von"; s. Nâbiġ. 7, 32, Ḫansâ[1] 9, 12; Tebr. z. Ḥam. 244, Z. 4 v. u.

Von Druckfehlern ist mir begegnet: S. 30, Z. 1 v. u. الاغصانِ f. الاغصان; S. 36 M. (Vs. 20, Z. 2) فَلّ st. قَلّ. — S. 51 M. (zu Vs. 65, Z. 4) جَدَّ الخُضُر für الخُضُر; das. nächste Zeile l. مُخْصِبِم. — S. 52, 2 v. u. lies التقديرِ. — S. 54, Z. 3 v. u. l. عَهْدِه. — S. 72 M. (zu Vs. 6, Z. 3) l. ومَدّ الطوى.

Das Vorhaben, auf Grund des jetzt erweiterten handschriftlichen Materials eine Übersetzung und Erläuterung von Ṭarafa's sämtlichen Gedichten zu geben, ist durchaus zweckmässig und anerkennenswert. Darum sei dem Verfasser für seine Erstlingsarbeit, bei der er es an Eifer und Fleiss für seinen Gegenstand nicht hat fehlen lassen, zum Schluss noch Dank ausgesprochen. Um aber eine Bearbeitung zu stande zu bringen, die der schwierigen Aufgabe gerecht wird, wird er sich vor der Fortsetzung der Publikation, wie vor allem die bisherige Behandlung der Scholien zeigt, Zeit lassen müssen, in diesen Litteraturzweig noch weiter einzudringen und sein Sprachgefühl zu vertiefen.

Berlin. J. Barth.

Judaeo-persica nach St.-Petersburger Handschriften mitgeteilt von Carl Salemann. I. Chudâidât, ein jüdisch-bucharisches Gedicht (Lu le 19. Janvier 1894). (Mém. de l'Acad. Imp. des Sciences de St.-Pétersbourg, VIIe série, Tome XLII, No. 14.) St.-Pétersbourg 1897.

Die von Juden im eigentlichen Īrān verfassten persischen Uebersetzungen haben schon mehrfach die Aufmerksamkeit der Forscher auf sich gezogen. Zwar finden sich in diesen allerlei kleine Verschiedenheiten in Sprache und Schreibung, aber im Wesentlichen bieten sie doch eine und dieselbe Form des Neupersischen. Keine specielle Uebereinstimmung zeigt damit die Form derselben Sprache, welche in den modernen Schriften Buchārischer Juden verwandt wird. Da die vier theils in Europa, theils in Jerusalem gedruckten Uebersetzungen sofort nach Transoxanien gebracht wurden, so sind sie nur sehr wenigen Gelehrten zugänglich. Wir waren daher fast alle auf die höchst dankenswerthen Mittheilungen Éthé's in Kuhn's Lit.-Blatt für or. Philol. 1, 186 ff., über die Sprache der Psalmübersetzung angewiesen[1]). Jetzt hat nun aber Salemann durch die Herausgabe eines bis dahin nur handschriftlichen Litteraturwerks eine gewisse Bekanntschaft mit diesem Dialect sehr erleichtert. Dasselbe hat als Originalproduct natürlich manche Vorzüge vor den sklavischen Uebersetzungen. Aber freilich kann es auf der andern Seite als Gedicht nicht der reine Ausdruck der Sprache des gemeinen Lebens sein; die Kunstform beengt den Verfasser, die Freiheit der dichterischen Sprache einerseits und die Ungeschicklichkeit in der Handhabung des ungewohnten Stils muss allerlei Abweichungen von der wirklich lebenden Sprache hervorbringen. Dazu kommt, dass der, wahrscheinlich im Anfang unsers Jahrhunderts schreibende, Verfasser, obwohl er schwerlich höher gebildet war, doch, direct oder indirect, durch die Bilder, die Phrasen und den ganzen Stil der persischen Kunstpoesie stark beeinflusst war. Seine Sprache darf also immerhin nur mit gewisser Einschränkung als Ausdruck der theils alterthümlichen, theils abgeschliffenen, hier und da auch Neubildungen aufweisenden Mundart der Buchārischen Juden gelten. Salemann bezeichnet diese übrigens immerhin mit einigem Recht als „Jargon", da sie sich in der anomalen Lage der sie Redenden zum Theil anomal entwickelt hat[2]).

Auch Metrum und Reim ist vom Verfasser nach dem Muster der üblichen Poesie angewandt. Der Reim wird fast durchweg richtig gehandhabt. Das Metrum ist, wie natürlich auch Salemann sofort erkannt hat, Hazaǧ ⏑ – – – | ⏑ – – – | ⏑ – –. Ein grosser Theil der Verse fügt sich streng in dies Schema. Ja die grosse Mehr-

1) Mir steht ausserdem noch das 2. Capitel der Proverbienübersetzung zu Gebote, das mir einst Salemann gütigst abgeschrieben hat.

2) Vgl. meine, resp. Benfey's Bemerkung in dieser Zeitschrift 37, 606 Anm.

zahl entspricht ihm, wenn man beachtet, dass der Verfasser überlange Silben wie דַסְת, גופְת oder die zweite in פַרְמוּד, מַחְרוּם sehr oft als einfache Längen statt als – ⏑ behandelt. Das giebt ja auch gewiss die Aussprache wieder, die schon seit langer Zeit überall geltend geworden ist; wie denn die überlangen Silben grade von den alten Dichtern in gewissen Fällen als einfache Längen gebraucht werden[1]). Freilich gebraucht unser Dichter daneben auch noch oft die in der Poesie herrschende Weise; vrgl. z. B. (neben einander) מַחְרוּם גַרְדָאנְד – – ⏑ – – v. 91. Manchmal scheint er lange Vocale zu verkürzen, was ja auch, allerdings innerhalb gewisser Gränzen, schon vielfach bei persischen Dichtern vorkommt. So hat er nicht bloss בוּדִים = بُدیم „wir waren" 88, sondern auch גאנו מַאנַם جانُ ومانم 75 ist wohl ⏑ – – – zu messen und דינו דָאתם *dīn ū dātem* 34 ⏑ – – –. Doch ist immerhin möglich, dass er hier, gegen das Schema, – – – – hat, welche Messung an einigen Stellen sicher ist z. B. תַכְרָאר כַרְדַן = تَکْرار کَرْدَنْد 27 – – – –. So bleibt es auch unsicher, ob wir in anderen Fällen eine Dehnung kurzer Silben oder einen Verstoss gegen die Strenge des Metrums anzunehmen haben z. B. wenn בָא כָלִיקִי, با خلقِ 129 – – – ⏑ und פַרְוַרִידַה, پروریده 222 – – – ⏑ sein sollte. Weniger auffällig ist die ungleiche Behandlung von شُکْر, das wohl gewöhnlich *šukūr* ausgesprochen ward. Wir finden שוכר 44, שוכְר 101, שוכור 88. 252 ⏑ – neben שוכור 45 – –. Derartiges kommt aber nur vereinzelt vor. Die seltnen Fälle, in denen die Verse zu viel, oder die nicht ganz seltnen, in denen sie zu wenig Silben haben, werden mindestens zum ganz überwiegenden Theil auf Textentstellung beruhen; die einzige Handschrift hat nämlich sehr viele Fehler. Eine Anzahl von solchen metrischen Mängeln, die zum Theil auch sonst einen ungenügenden Wortlaut ergeben, hat Salemann verbessert. Ebenso würde z. B. noch das Versmaass hergestellt, wenn man 57 für נֵיכִי מַן läse נֵיכַם („mein guter") und 139 אבני *ibnī* vor זַמְדָאן einschöbe (vrgl. v. 278). 101 verlangt auch der Sinn nach שוכר etwas wie חקרא, حقرا „deo". 207 wäre in Ordnung, wenn man in a. vor *mast* אוּרָא und in b. vor *bajān* אַז einsetzte. U. s. w. Aber freilich, bis wir etwa durch eine bessere Handschrift unseres Gedichts oder durch weitere Bekanntschaft mit dieser ganzen Poesie genauer wissen, wie weit sich die jüdischen Dichter Buchārā's an die Metrik kehren, dürfen wir hier nicht sehr zuversichtlich vor-

1) S. Th. Nöldeke, Das iran. Nationalepos 63 = Grundriss der iran. Philol. 2, 192.

gehn, zumal ja manche metrische Verstösse auf verschiedene, aber gleich naheliegende Weisen zu verbessern wären.

Die wichtigsten sprachlichen Eigenthümlichkeiten des Gedichts stellt Salemann in der Einleitung zusammen. Bei dem Schwanken der Orthographie, die noch dazu manchmal ziemlich unzweckmässig ist, wird es nicht immer möglich, den wirklichen Lautwerth annähernd zu erkennen. Selbst das, was uns schon aus Éthé's Mittheilung am meisten auffiel, die Beibehaltung der Maǧhūl-Vocale wird durch die Punctation dieser Handschrift, die überhaupt nicht so genau ist wie die der Bibelübersetzungen, nicht immer ausgedrückt. So ist ō zwar meistens וֹ, in einzelnen Fällen aber auch וּ, z. B. stehn, wenn ich recht gezählt habe, 4 Fälle von גּוּי (z. B. בִּיגוּיַם, بِگُويم „ich sage" 168) neben 16 Fällen von גֹוי, und dazu gar zwei mit doppelter Punctation גוֹּיִם 234 und גוֹּיִמַת 236. So finden wir auch, wenngleich selten, ־ֵ statt ־ֶ für das Einheits-ē u. s. w. Besonders zu beachten ist, dass die 1. Person pl. auf ־ֵים ausgeht, während sonst schon in dem ältesten Neupersisch ē, wie vor n, so auch vor m zu ī geworden ist. Vielleicht ist hier aber kein uralter Archaismus, sondern eine Neubildung nach Analogie von ־ֵיד der 2. Person pl. Dafür spricht, dass נִים „Hälfte" 70 regelrecht mit ־ִ geschrieben wird. Auch פַּקִיר für faqīr 123 im Reim auf סֵיר sēr mag eine moderne Lautveränderung sein. So scheint פֵּירוֹ (sic) بپيرو 272 und בְּפֵּירִי (בְּפֵירִי zu lesen?) بپيرى 56 im Reim auf סֵירִי sērī die Aussprache pēr für altes pīr anzudeuten.

Die Vocale werden in sehr weitem Umfange durch Vocalbuchstaben ausgedrückt, aber ohne Consequenz, und ebenso fehlt die Gleichmässigkeit in der Setzung der Vocalpuncte. Wahrscheinlich sind diese übrigens zuweilen etwas anders auf die Consonanten zu vertheilen, als es Salemann, gewiss im engsten Anschluss an das factische Aussehen des Manuscripts, gethan hat. So sollte בָּאזִיםְ بازيم 81 sicher בָּאזִים bedeuten und מַתְתָּיה 81 fg. מַתְתְּיָה oder allenfalls מַתִּתְיָה = מַתְתְּיָה (Eigenname). Vermuthlich meinte der Copist mit נֵמֵי 148 auch נְמֵי, wie seinem constanten Brauche gemäss نَمى zu schreiben war[1]). Da möchte ich nun fragen, ob nicht zuweilen ein ־ְ unter einem Consonanten mit einem ־ַ unter dem folgenden zu einem ־ֲ (Ḥatef) als Bezeichnung des kurzen Vocals zu verbinden sein sollte, so dass z. B. בִּירְפַּת بِرَفْت 83

1) Er vermeidet ־ָ und setzt ־ַ selbst in hebräischen Wörtern für ־ָ.

eigentlich בִּירְפְּר, כַּרְדֵה كَرْدَه 62 כַרדה wäre. Aehnlich soll vielleicht דִרַוְרְדִים دَر آوَرْدِيم 270 als דִרַוֶרְדִים gelten.

Sehr auffallend ist, dass für ausl. *d* nach Vocalen, besonders in den Endungen *ēd* und *īd*, oft ת steht; vrgl. umgekehrt פִידָאיַאד = فدايَت (فدايَة) 209. Möglicherweise beruht das auf türkischem Einfluss, falls man nämlich wirklich *t* spricht. Sicher ist da nicht etwa das ursprüngliche *t* geblieben, das ja schon für das spätere Pehlewī nur noch historische Schreibweise war. — Ob כושיד 180 wirklich = كُشود ist, d. h. ob der Dialect in كُشادن, كُشودن die seltsame, in der indischen Aussprache des Persischen übliche Veränderung des anl. *g* in *k* hat, lässt sich einstweilen nicht entscheiden, da der Halbvers defect und unklaren Sinnes ist. Wunderlich ist das viermal vorkommende גוּגָא, גוּגָא für etwas häufigeres כוּגָא, כֻגָא كُجا „wo?“ .

Ich hebe noch einmal hervor, dass die Orthographie sehr schwankt. So haben wir בִּיָהֶד = بيآييد 109. 110. 113 neben בְּיָאיִית (sic) 102 und דְרָיֶאד درآييد 110 neben דְרָאיִית 102. نا اُميد, نَوْميد finden wir als נָאוּמֵיד 107 (– ⌣ –), נָאוּמֵד öfter (– ⌣ – und – – ⌣ *naumēd'*), נַוְמֵיד 99. 118 (– – ⌣), נַוְמֵד 106 (– –), נַוְמֵיד 221 (– – ⌣). نَوْ ist נַו 206, נַו 205. 219, נַוְ 106, נַב 167. 217 u. s. w. Der Name des Helden des Gedichts hat zwei Hauptformen خُدايْدان und zusammengezogen خويْدان (ähnlich wie ja خُداوند zu خاوند, خُنْد zusammengezogen wird)[1]. Die erste Form wird, wenn man bloss die Consonantenzeichen berücksichtigt, auf 5, die andre auf 4 verschiedene Weisen geschrieben, und wenn man auch auf die Punctation sieht, erhöht sich die Zahl der Schwankungen noch weiter. Wir haben da כודַיְדָאת, כודָאיְדָאד, כוּיְדָת, כוּיְדָאד u. s. w. Ganz so schlimm war es in der Urhandschrift wohl nicht, denn wenn der Copist unsres Manuscripts z. B. נִאהַנַם für נִהָאנַם نِهانَم 231, אֲפַרִין für אֲפַרִין آفَرين 277 (unmittelbar neben dem Richtigen!) setzt, so wird er auch sonst die Orthographie vielfach entstellt haben.

1) Es scheint mir, dass בודם „ich war“ 117 und vielleicht auch 224 einsilbig zu lesen ist; sonst ist es zweisilbig.

Manche der zahlreichen Fehler wie זִינְדָּאנְפַּת für זִינְדַהַסְת زندہ أست 238 konnte Salemann leicht verbessern, aber an andern Stellen ist die Heilung des Textes und in Folge dessen manchmal auch die richtige Erklärung sehr schwierig. Nur an wenig Stellen komme ich weiter als der Herausgeber. So verbessere ich 152 zwar ohne Zögern בְּנָאוֵידַם in בְּנָאוֵידָה „dir auf ewig", aber welche beiden Silben ebenda nach שאה zu ergänzen sind, bleibt unklar. 186 scheint mir der Sinn אִין כָּאפִירִי این كافر zu verlangen. Die Unsicherheit der Ueberlieferung lässt uns auch nicht erkennen, ob der Verfasser wirklich den Imperativ mit *na* statt mit *ma* verband; wir haben zwar נְבִינֵיד „sehet nicht" 104, aber daneben מְתְרָאשִׁית مَتراشيد „scheret nicht" 122.

Lexicalisch bietet das Gedicht nicht grade sehr viel auffallendes. Zu beachten, dass شايد (שָׁאיַד) hier noch heisst: „es geht an, ist möglich" 32. 191. Das in den Wörterbüchern als transoxanisch angegebene دادر דָאדַר[1]) „Bruder" ist in unserem Gedicht durchaus üblich; בּוֹרָאדַר scheint da nur den Bruder im geistigen Sinne zu bezeichnen 140 oder doch der höhere Ausdruck zu sein 246. تَه „unterer Theil, Boden"[2]) ist hier gradezu „unter" 110 wie in dem Glossar bei Sachau, Neue Beiträge zur Kenntniss der Zoroastrischen Litteratur 40, 4, 6. גוּתוֹ 128 = גוּתוּ 210, das nach Salemann's Einleitung Prov. 5, 12 אֵיךְ „wie" übersetzt, ist wahrscheinlich *čutō* zu lesen und vielleicht aus چه + تو zu erklären; eigentlich „wie vielfach", dann „wie sehr"[3]). Eine merkwürdige Nebenform von کس כַּס 36 ist כַּסָה 16, das ich auch in כַּסָה נַסְת 267 finde. Ich übersetze den Halbvers „Niemand ist (نيست) eine Zuflucht für den Rücken der Kinder". Dass in dem auf کُرسی כֻּרְסִי „Thron" reimenden מֵסִי 251 hebräisches מֵת steckt (mit der auch bei den europäischen Juden üblichen Aussprache des ת als *s*), hat schon Salemann vermuthet; das Wort ist aber ganz hebräisch, mit dem Possessivsuffix der 1. Pers. sg., eigentlich מֵתִי „mein Todter" = „der Leichnam" aus Gen. 23, 7, 13. Was מִיתַלִי 155,

---

1) S. Vullers s. v. und s. v. دادر اندر (Horn, Etym. nr. 120) und dessen Nebenformen.

2) Wīs u Rāmīn 85, 10; Rückert-Pertsch, Gramm. u. s. w. 69, 4 v. u. Vrgl. Shukovski, Materiali 1, 95.

3) دوتو „zwiefach" Wīs u Rāmīn 180, 15. 361, 14.

מְעֻתְּלַם 156 ist, habe ich auch nicht herausfinden können; ich glaube aber, dass es ein Substantiv ist, da der Reim auch 156 die Aenderung in מעתלי zu erfordern scheint.

Salemann hat, unterstützt durch seine Kenntniss der sonstigen Litteratur dieses Dialects, eine Transscription und eine Uebersetzung des Gedichts zu Stande gebracht, welche gewiss jeder Leser als unentbehrliche Stütze ansehen wird. Dass er aber nicht alle dunkeln und entstellten Verse enträthselt, versteht sich von selbst und ebenso, dass ein Andrer, nachdem er ihn bis dahin gefördert hat, gelegentlich wohl noch ein klein wenig weiter kommt. So sehe ich mit Sicherheit in קְסַאץ̇ 69 das arab. قِصاص „talio“: „in der Auferstehung ist für mich kein Anspruch auf Rache (Strafe) geblieben“. בֵּי ואסִידָה 142 darf man vielleicht erklären بِي واسِطه „ohne Vermittlung“ = „unverzüglich“. בודין 157 *a* und *b* wird wohl nur بُد اين = بود اين sein. מוחסלאן in der Ueberschrift vor v. 53 ist möglicherweise مُخْلِصان „die Freunde“, vrgl. חְּסַל 41. 42 für خلاص, das sonst כְּלָאס, כְּלָס ist 40. 59. 164. 192. Bedenklich ist nur das ח statt כ. Aber die „Beamten“ مُحَصِّلان passen hier m. E. nicht.

Das Gedicht steht zwar als solches nicht hoch, aber es macht der Gesinnung des Dichters und seines Kreises alle Ehre. Salemann weist mit Recht auf den sich darin kundgebenden innigen Familiensinn hin, der ja durchweg den Juden, selbst in den gedrücktesten Verhältnissen, eignet. Man beachte, dass der Sohn die Mutter mit „ihr“ שוּמָא anredet 110 f., während der Schāh nur „du“ angesprochen wird 152 ff. Freilich sagen auch die Schwestern zum (todten) Bruder „ihr“ 256 ff.; die Brüder duzen ihn dagegen. Das Gedicht gewährt uns noch weitere Einblicke in die recht unerfreulichen Verhältnisse seines Schauplatzes. Jetzt haben sich diese, trotz alledem, auch für die Juden wesentlich gebessert.

Dem vielverdienten Salemann, der inzwischen noch mehr poetische Erzeugnisse dieser Art aufgefunden hat, und der grade jetzt im Begriff ist, den interessanten Dialect an Ort und Stelle zu studieren, werden wir wie für diese willkommene Gabe, so hoffentlich bald noch für manche weitere Mittheilung über die Sprache der Buchārischen Juden zu danken haben.

Strassburg i. E. Th. Nöldeke.



Ḫanigalbat und Melitene.

Von

W. Belck.

Auf S. 238 [4] f. und 239 [5] Anm. 3 seiner Abhandlung „Grundlagen für eine Entzifferung der (Ḫatischen oder) Cilicischen (?) Inschriften", Bd. 48 dieser Zeitschrift behauptet P. Jensen, dass *Ḫanigalbat* nicht identisch sei mit *Melitene*, sondern östlich vom *Euphrat*, etwa zwischen dem Ṭûr-ʿAbdin (= *Mons Masius-Taurus*) und dem Tigris, gelegen haben müsse. Er ist ferner der Ansicht, dass die von *Tiglatpileser I.* als in *Ḫanigalbat* belegen erwähnte Stadt *Milidia* entgegen der allgemeinen Annahme nicht identisch sei mit *Meliddu*, dem heutigen *Malatiyah* (*Melitene* der Griechen, *Melita* der Römer), sondern dass lediglich ein Namensanklang statthabe. Consequenter Weise erklärt Jensen dann auf S. 308 [74] auch weiter, dass *Salmanassar II.* als erster assyrischer Fürst in *Melitene* eingedrungen sei und dessen Tribut empfangen habe, und dass die auf *Melidia* und *Ḫanigalbat* bezüglichen Angaben *Tiglatpileser*'s *I.* und *Ašurnâṣirabal*'s bisher falsch verstanden worden seien.

Wenn irgend etwas in der Geographie des assyrischen Reiches bisher als gesichert gegolten hat, so war es die Identität von *Milidia* und *Meliddu* mit *Melitene*. Jensen dagegen sieht in *Milidia* und *Meliddu* zwei verschiedene Städte und verlegt die erstere mitsamt dem Gebiete *Ḫanigalbat* vom oberen Euphrat nach dem Tigris. Wäre dies richtig, so würden unsere Vorstellungen über die geographischen Verhältnisse des altassyrischen Reiches in ihren Grundlagen erschüttert. Man hätte daher wohl erwarten dürfen, dass Jensen diese ganz neuen und überraschenden Behauptungen durch zwingende Beweise stützen würde, um so mehr, da er sie als Basis für weitere sehr wichtige Schlussfolgerungen und Annahmen benutzt (s. S. 308 [74]). Jensen begnügt sich jedoch damit zu erklären (s. S. 239 [Anm. 5]): „Es ist so gut wie unmöglich, dass *Ḫanigalbat* = *Melitene*, was ich hier nicht auseinander setzen kann".

Eine Hauptstütze für seine Argumentation liegt für Jensen darin, dass, wie aus *Sargon*'s Inschriften zu ersehen, das Gebiet

(Reich) von *Meliddu-Melitene* „*Kammanu*" heisst, während bei *Tiglatpileser I.* hingegen *Milidia* im Reiche *Ḫanigalbat* liegt. Jensen übersieht hierbei aber gänzlich die Möglichkeit, dass in den vier Jahrhunderten, welche zwischen der Regierungszeit *Tiglatpileser*'s *I.* und derjenigen *Sargon*'s liegen, die Stadt *Milidia* aus dem Besitz des Reiches *Ḫanigalbat* zeitweilig oder dauernd in denjenigen des Reiches *Kammanu* übergegangen sein, ja sogar zu noch anderen als diesen beiden Reichen zeitweilig gehört haben kann. Dies ist nun nicht nur möglich, sondern sogar sehr wahrscheinlich angesichts der Thatsache, dass zur Zeit *Tiglatpileser*'s *I.* die *Muški*, und jedenfalls nicht diese allein, sondern andere stammverwandte Völker mit ihnen, weit über *Melitene* hinaus, nach SO. vorgedrungen waren, somit auch jene Stadt und ihr Gebiet den Eroberern in die Hände gefallen war, während zu *Sargon*'s Zeiten diese Völkerschaften wieder weit nach NW. zurückgedrängt waren. Mit dieser Wahrscheinlichkeit ist also m. E. sehr ernst zu rechnen, und damit wird diesem Argument Jensen's der Boden entzogen.

Da Jensen keine weiteren Argumente angeführt hat, so ist damit der negative Teil unserer Aufgabe erledigt, und es erübrigt uns, positiv die Richtigkeit der bisherigen Ansicht darzuthun, die mit Eberhard Schrader[1]) dahin präcisiert werden kann, dass unter *Ḫanigalbat* mit der Stadt *Milidia* das Gebiet vom rechten Ufer des Halys bis mindestens nach *Malatia* zu verstehen ist.

Was zunächst das Vorkommen dieses Stadtnamens — wie Jensen will, der beiden Stadtnamen — anlangt, so ist die Lage des Materials folgende:

In den Briefen aus dem Funde von *el-Amarna* wird *Ḫanigalbat*[2]) mehrfach erwähnt, und zwar im folgenden Zusammenhange:

1. *Dušratta*, König von *Mitanni*, schreibt an *Amenophis III.* (*Nimmuria*) (KB. V, S. 41, Nr. 18, Z. 1—4, 14—17): „An *Nimmuria*, König von Ägypten, meinen Bruder, meinen Schwiegersohn, den ich liebe, der mich liebt: *Dušratta*, König von Mitanni, dein Schwiegervater, der dich liebt, dein Bruder". . . . . . . „Alle Forderungen meines Bruders, welche *Manî* überbracht hat, die werde ich ausführen in diesem Jahre. Nunmehr die Gattin meines Bruders, die Herrin von Ägypten, will ich geben, und man wird sie meinem Bruder bringen; dann [werden miteinander in Frieden leben] *Ḫanigalbat* und Ägypten."

2. Derselbe *Dušratta* schreibt an *Amenophis IV.* (*Napḫururia*) KB. V, Nr. 21, Z. 48 ff., S. 55): „Da *Nimmuria*, dein Vater, mit mir Freundschaft gehalten hat (und) da *Nimmuria*, dein Vater, [zu mir] sagte: „Stets werde ich das Gold Ägyptens zur Genüge

---

1) **Keilinschriften und Geschichtsforschung, S. 153.**

2) Über die Frage ob so oder etwa *Ḫa-ni-rab-bat* zu sprechen ist, siehe zuletzt H. Winckler „die Thontafeln von el-Amarna", Keilinschriftliche Bibliothek, Bd. V [KB. V], Eigennamen-Verzeichnis S. 38*.

in *Ḫanigalbat* vorhanden sein lassen (zur Verfügung stellen), und wenn alle wird [Gold,] will ich nicht es fehlen lassen, so habe ich verlangt Bilder . . . . von *Nimmuria* deinem Vater, und es sprach *Nimmuria* zu meinem Boten: Siehe die Bilder aus Gold, allesamt, welche mein Bruder gewünscht hat: unterlass zu . . . . . . und was . . . . . . werde ich anfertigen und dir schicken".

3. *Ašur-uballiṭ*, König von Assyrien, schreibt an *Amenophis IV.* von Ägypten (KB. V, Nr. 16, Z. 19, S. 31): „Als *Ašur-nâdin-aḫi*, mein Vater, nach Ägypten sandte, schickte man ihm 20 Talente Gold; (und) als der König von *Ḫanigalbat* zu deinem Vater nach Ägypten sandte, waren es (ebenfalls) 20 Talente Gold, (die) er ihm schickte. Und wie du dem König von *Ḫanigalbat* geschickt hast, so sollst du auch an mich [20 Talente] Gold schicken".

4. *Mutzu'*, ein kanaanäischer resp. phönicischer abhängiger Fürst schreibt an den Ägypter-König (KB. V, Nr. 256, Z. 8 ff., S. 365): „Der König, mein Herr, hat geschrieben durch (?) *Ḫaia* zu . . . . . die Karawane nach (von?) *Ḫanigalbat*. Siehe, man hat sie geleitet und ans Ziel gebracht. Wer wäre ich, dass ich nicht geleiten sollte die Karawane des Königs, meines Herrn? Siehe [*La*]*paia*, mein Vater . . . . . . den König, meinen Herrn, ... geleitete . . . . die Karawanen, welche schickte der König nach *Ḫanigalbat* und nach *Karduniaš*".

Aus diesen Stellen geht mit Deutlichkeit hervor:

1. Dass *Ḫanigalbat* zum Reiche *Mitanni* gehörte.

2. Dass es das Centrum resp. den wichtigsten Bestandteil des Reiches *Mitanni* bildete, denn sonst würde nicht *Ḫanigalbat* einfach für *Mitanni*, als Bezeichnung des von *Dušratta* beherrschten Landes (s. sub 1 und 3, vgl. sub 2), ohne weiteres eingesetzt werden.

Nun ist zwar die Lage von *Mitanni* noch nicht vollkommen bestimmbar. Wir wissen aber, dass es grösstenteils auf dem östlichen Euphratufer gelegen haben muss. Von Lehmann und von mir (s. diese Zeitschrift Bd. L, S. 324, Anm. 1) ist ferner darauf hingewiesen worden, dass es sich wahrscheinlich auch über den Euphrat hinaus nach Westen erstreckt haben müsse, und dass es voraussichtlich etwas nördlicher zu suchen sei, als man gemeinhin angenommen hat. Dazu würde nun die Umgegend von *Malatiyah* auf das beste stimmen, so dass die *el Amarna*-Daten entschieden für die bisherige Anschauung sprechen, nach welcher in *Ḫanigalbat* das Gebiet von *Malatiyah* am Euphrat zu erblicken ist.

Wollte man uns entgegenhalten, dass *Dušratta*'s Reich sich ja auch viel weiter östlich erstreckt habe, dass er zeitweilig (?) sogar *Ninive* beherrscht zu haben scheint (KB. V, XIII, Anm. 1), so wäre zu erwidern, dass ja, wie wir gesehen haben, *Ḫanigalbat* zum Centrum des Reiches *Mitanni* gehört. Die nach Osten zu belegenen Gebiete sind offenbar dem Reiche erst bei seinem (erobernden) Hinauswachsen über die ursprünglichen Grenzen zugefallen.

Dass diese Schlussfolgerung richtig ist, dass *Ḫanigalbat* thatsächlich nirgends anders zu suchen sein kann, als in dem Gebiet um *Malatiyah* wird die folgende Betrachtung der von den assyrischen (und späteren babylonischen) Inschriften gebotenen Daten auf das Deutlichste erweisen.

Die in der Nähe des Oberlaufes des Euphrat nur wenige Meilen westlich von diesem Flusse gelegene, heute türkisch *Malatiyah* (*Malatia*) genannte Stadt hiess mit ihrem ganzen Gebiet *Μελιτηνή*, lateinisch *Melita.*

In den assyrischen Keilinschriften wird eine Stadt anklingenden Namens zuerst erwähnt von *Tiglatpileser I.* (Prisma-Inschr. Col. V, Z. 33 ff.): „Während des Verlaufes dieses Feldzuges (gegen *Sini*, den König von *Daiaeni*,) zog ich nach der Stadt *Mi-li-di-a* im rebellischen, unbotmässigen Lande *Ḫanigalbat* u. s. w."

Salmanassar II. nennt in seinen Annalen den Milidäer *Lalla*: Z. 109: *Lalla* (*mâtu*) *Mi-li-da-ai*, der ferner noch von ihm erwähnt wird, Mon. Col. II, Z. 83, als „*Lalli Mi-li-da-ai*" während in *Salmanassar*'s Inschrift auf der sitzenden Statue von *Kalat Scherkat*, Z. 12, unter den von ihm eroberten Ländern aufgeführt wird: „*mât Melidi*" und ebenso Stierinschrift (Layard pl. 13, Z. 1 ff.)[1]: „. . . *adi* (*mât*) *Me-li-di; ištu* (*mât*) *Me-li-di adi mât Dayêni.*

Tiglatpileser III. erwähnt in der Thontafelinschrift, Vorderseite Z. 45 (vgl. Rückseite 38): *Sulumâl* (*mâtu*) *Me-lid-da-ai*, ebenso in den Annalen, Z. 52: „*Me-lid-da-ai*"[2]).

Sargon endlich nennt in der grossen Prunkinschrift, Z. 79 zunächst: *Tarḫunazi Me-lid-da-ai*, und in derselben Zeile dann die Stadt noch einmal als *Me-lid-du.*

In den chaldischen (vorarmenischen) Inschriften wird *Malatia-Melitene* an folgenden Stellen erwähnt:

1. Sayce[3]) Nr. 33, Z. 16: „*Me-li-ṭa*(*-i-e*)". Diese Inschrift rührt von Menuas her und befindet sich bei Palu am Muradtschai, auf dem Wege von Musch nach Malatia, in den Felsen eingegraben.

2. Sayce Nr. 38, (d. i. *Argistis' I.* Siegesinschrift auf den Wänden des „Felsschlosses" von *Van*), Z. 16: „*Me-li-ṭa* (*-a-na-*)".

3. Sayce Nr. 50 (herrührend von *Sardur III.*[4]) *Argistiḫinis*), Felsinschrift bei *Isoglu*, am Euphrat, ein wenig östlich von *Malatia*, an der Übergangsstelle über den Euphrat

---

1) Vgl. Amiaud et Scheil, *Inscriptions de Salmanassar II.*, p. 6.

2) S. Rost, *Keilinschriften Tiglatpileser's III.*, Bd. II, S. 66 f., 70 f. und S. 26 f.

3) Sayce, „*The cuneiform inscriptions of Van*", Journal of the Royal Asiatic Society XIV.

4) Bisher immer irrtümlich als *Sardur II.* bezeichnet; s. darüber meinen Nachweis in den Verhandlungen der Berl. anthrop. Gesellsch. 1894, S. 479 ff. („Das Reich der Mannäer").

von *Malatia* her, sowohl für die Route *Palu — Musch — Van*, wie auch nach *Charput — Diarbekr — Ninive.*

a) Z. 2: *Me-li-ṭa(-al-ḫi-e).*

b) Z. 14: *Me-li-ṭa(-a-ni-).*

c) Z. 22: *Me-li-ṭa(-a-ni).*

Nach dem Befunde der Inschriften liegt sonach an sich kein Grund vor, die Existenz zweier Städte: „*Milidi(a)* und *Meliddu*" anzunehmen; die verschiedenen Namensformen würden sich ganz gut als leichte Varianten in der Wiedergabe eines und desselben Fremdnamens erklären.

Dass es sich thatsächlich so verhält, ergiebt sich klar aus der folgenden Untersuchung über die Lage von *Ḫanigalbat* mit der darin belegenen Stadt *Milidia*, aus der mit Deutlichkeit und Sicherheit die geographische Identität der letzteren mit dem heutigen *Malatiyah* (*Malatia*) hervorgeht, wodurch dann die von Jensen beliebte Beziehung unserer Nachrichten auf zwei Städte, — von denen die eine (*Meliddu*) mit dem heutigen *Malatiyah* identisch, die andere, das in *Ḫanigalbat* belegene *Milidia*, davon zu trennen sei, — als unzulässig erwiesen wird.

Zunächst ist absolut sicher, dass unter dem *Meliṭa* der chaldischen Inschriften das heutige *Malatia* zu verstehen ist. Das geht aus der Felsinschrift von *Isoglu* hervor, die *Sardur III.* (*II.*) an dem linken Ufer des Euphrat, der Grenze seines Reiches (cf. *Tiglatpileser*'s *III.* Annalen, Z. 59 ff.), und geradezu angesichts des heutigen *Malatia* errichten liess, um seine Eroberung eben dieser von ihm in der Inschrift, wie soeben gezeigt, dreimal als *Me-li-ṭa* genannten Stadt zu verherrlichen.

Gehen wir nun zu den assyrischen Nachrichten über und untersuchen wir zunächst den Bericht *Tiglatpileser*'s *I.*, in welchem er *Milidia* in *Ḫanigalbat* erwähnt. Nachdem er vorher in vielfachen Kriegszügen die zwischen dem *Mons Masius* und dem *Tigris*, also gerade in der nach Jensen für die Lokalisierung *Ḫanigalbat*'s in Frage stehenden Gegend, wohnenden Völkerschaften der *Muški*, *Kummuḫ* und *Kirḫi* (dass die bei *Tiglatpileser I.*, Col. II, 19, genannten *Kur-ḫi(ti)-e* mit den *Kirḫi* identisch sind, kann kaum bezweifelt werden) unterworfen, dabei auch *Alzi* und *Purukuzzu* zurückerobert hat, führt er *Isua* und *Daria* wieder zum Gehorsam zurück. Von letzteren beiden Ländernamen kommt *Daria* sonst nicht vor, wenn man nicht, was geographisch sehr wohl zulässig ist, das bei *Ašurnâṣirabal*, Annalen, Col. III, Z. 100, erwähnte Land *Dirria* damit identificieren will; jedenfalls wär es ein dem Lande *Isua* benachbartes Gebiet. *Isua* aber lässt sich geographisch sehr gut bestimmen, da gemäss *Salm. II.*, Mon., Col. II, Z. 42—48, *Inziti* (= *Anzitene*) einen Teil von *Isua*, bildete. Wir haben somit *Isua* in der Gegend von *Anzitene*, d. h. am Mittellaufe des *Arsanias* (*Muradtschai*), zu suchen, und ich gehe wohl kaum fehl, wenn ich das ebendort belegene armenische Gebiet *Tàron*

(*Taraunitis*), welches im Westen unmittelbar an *Anzitene* grenzt, mit dem assyrischen *Daria* identificiere.

Einige Jahre später unternahm dann *Tiglatpileser I.*, als der erste assyrische Fürst, einen gegen *Naïri* gerichteten Feldzug. Auf welchem Wege er nach *Naïri* gelangte, wissen wir sowohl aus seiner Beschreibung dieses Krieges, wie auch aus seiner Inschrift in der Quellgrotte des *Supnat* (*Sebeneh-su*). Er überschritt eben, wie früher so auch jetzt, den *Mons Masius* und zog dann am *Tigris* entlang bis zur *Supnat*-Quelle, wo er die nördlichen Bergketten in schwierigem Marsche überschritt (Prisma-Inschrift, Col. IV, Z. 58—65, erzählt er von dem Übergang über 16 Gebirgszüge, was durchaus für das Gebirgsterrain zwischen *Tigris* und *Muradtschai* zutrifft), dann über den *Muradtschai* ging und schliesslich, etwa in der Ebene von *Melasgert*, das Heer der vereinigten *Naïri*-Fürsten schlug und bis zum Ufer des *Van*-Sees verfolgte. Wieder also hatte *Tiglatpileser I.* das von Jensen bezeichnete Gebiet (und zwar diesmal ohne Kampf) durchzogen, ohne bei diesen vielfachen Gelegenheiten jemals eines Gebietes *Hanigalbat* resp. einer Stadt *Milidia* dort zu erwähnen.

Nach der Niederlage der *Naïri*-Fürsten zieht nun *Tiglatpileser* gegen *Daiaïni*, dessen Hauptstadt wir bei *Delibaba*, ca. eine starke Tagereise östlich von *Erzerum*, zu suchen haben[1]), und berichtet sodann, dass er im weiteren Verlaufe dieses Feldzuges nach *Milidia* „im rebellischen unbotmässigen *Hanigalbat*“ gezogen sei[2]).

Ist es unter solchen Umständen denkbar, dass dieses Land, wie es Jensen annimmt, zwischen *Mons Masius* und *Tigris* gelegen ist, also in einem Gebiete, welches *Tiglatpileser* wenigstens drei- oder viermal als siegreicher Feldherr durchzogen hat, zuletzt, ohne auch nur auf den geringsten Widerstand zu stossen, noch kurz vor dem Kampfe gegen *Milidia*, und alles das, ohne je den Namen *Hanigalbat* zu erwähnen? Und dann würde *Tiglatpileser* diese Empörer, welche in dem wiederholt niedergeworfenen Lande stets neue Unruhen anzettelten, wohl äusserst scharf bestraft haben, während gerade das Fehlen einer jeden Züchtigung und die Geringfügigkeit des den Milidäern auferlegten Tributes dafür sprechen, dass es sich um eine entferntere, damals

1) Die Lage von *Daiaïni*, das sehr häufig in den chaldischen Kriegsberichten als *Diauni* erwähnt wird, bestimmt sich durch die Felseninschrift Sayce Nr. 30 (Schulz Nr. 42), welche *Menuas* zur Verherrlichung seiner „im Lande *Diaus*“ erfochtenen Siege unweit *Delibaba*, am Oberlaufe des Euphrat, errichten liess, wo sie noch heute zu lesen steht.

2) Damals scheint *Milidia*, welches den Anmarsch *Tiglatpileser*'s nicht abwartete, sondern ihm vorher Geschenke sandte, eine der bedeutendsten Städte, wenn nicht die Hauptstadt von *Hanigalbat* gewesen zu sein. Späterhin wurde sie von den (einem Teil der?) *Kummuchäer(n)*, die aus der Tigrisebene verdrängt worden waren, besetzt.

noch ausserhalb des assyrischen Machtbereiches belegene Stadt handelt.

Wir kommen nunmehr zu den Kriegszügen *Aŝurnâṣirabal's*, welcher den Distrikt, in dem nach Jensen angeblich das Land *Ḫanigalbat* mit der Stadt *Milidia* liegen soll, *Kirḫi* nennt, während das Gebiet zwischen Tigris und Euphrat noch von den *Kummuḫ* und *Muŝki* eingenommen zu sein scheint. In seinem ersten Regierungsjahre zieht er zunächst gegen *Nummi*, welches, wie aus dem im Berichte aufgeführten Berge *Itini*[1]) hervorgeht, im nördlichen Teile von *Zamua*, nahe der Grenze von *Zamua* und *Kirruri*, gelegen haben muss. Von dort zieht er nach *Kirruri*[2]) am Südufer des *Urmia*-Sees und hierauf in westlicher Richtung über die Gebirge hinweg durch *Ḫubuskia* nach *Kirḫi*, wo er u. a. auch die Stadt *Miṭkia* (in der ich den heutigen Gaunamen *Motki* [Vilayet *Bitlis*] wiedererkennen möchte) erobert. Noch in demselben Jahre züchtigt er einige Städte, die am Nordfusse des *Mons Masius* und dem *Tigris* gelegen waren, und dringt hierauf in *Kummuḫ* ein, wo er dessen und der *Muŝki* Tribut empfängt, zieht dann infolge des in *Bît Ḫadippi* ausgebrochenen Aufstandes zum Chaboras und nimmt dort u. a. auch die Tribute der Könige von *Laḳi* und *Ḫindanu* in Empfang. Nirgends ein Wort über das Land *Ḫanigalbat*, dessen Könige, wenn es, wie Jensen will, zwischen *Mons Masius* und dem *Tigris* gelegen hätte, gewiss nicht versäumt hätten, dem bis weit nördlich des *Tigris* vordringenden siegreichen Könige Tribut zu zahlen, um nicht mit Krieg überzogen zu werden.

Im 2. Jahre *Aŝurnâṣirabal's* spielt dann der Krieg in der Gegend der Tigrisquellen (*Sebeneh-su*) und im *Kaŝiari*-Gebirge, wo u. a. *Nirbu*, das wir nicht allzuweit südlich vom *Arsanias* zu suchen haben[3]), zweimal verwüstet wird. Von *Nirbu* aus zieht *Aŝurnâṣirabal* über das Gebirge und gelangt durch den Pass von *Buliani* nach *Ardupa*; die Lage des letzteren kennen wir leider nicht, es ist aber kaum zweifelhaft, dass es westlich von *Nirbu*, nahe dem Euphrat gelegen war, denn andernfalls wäre es unverständlich, wie er hier in *Ardupa* den Tribut des Hethiterkönigs, der am westlichen Euphratufer wohnte, in Empfang nehmen konnte. Und hier nun, in der Nähe des östlichen Euphratufers, empfängt *Aŝurnâṣirabal* zusammen mit dem Tribute der Hethiter-

---

1) Dass der Berg *Itini* in *Zamua* lag, ergiebt sich aus *Aŝur.*, Ann., Col. II, Z. 63.

2) Für die Bestimmung der Lage von *Kirruri*, *Ḫubuskia*, *Zamua* verweise ich auf meine Untersuchung: „Das Reich der Mannäer", Verh. der Berl. anthrop. Gesellsch. 1894, S. 479 ff.

3) *Argistis I.* berichtet in der Inschrift Sayce Nr. 38, Z. 5—24, von einem Kriegszuge gegen die Hethiter, in dem zunächst (Z. 13) das Land *Niriba*, welches schon Sayce mit dem assyrischen *Nirbu* identificiert hatte, und daran anschliessend *Milidia* erobert wird. Dass *Nirbu* südlich vom *Arsanias* im *Kaŝiari*-Gebirge gelegen war, geht aus *Aŝurnâṣirabal's* Berichten (s. Col. I, Z. 104 bis Col. II, Z. 24) klar hervor.

fürsten auch den Tribut der Könige von *Ḫanigalbat*, dessen Lage dadurch zur Evidenz klar, als eine den Hethiterstaaten unmittelbar benachbarte erwiesen ist. Und da die südlich von *Karchemisch* gelegenen grösseren westeuphratensischen Staaten ihrem Namen nach alle wohlbekannt sind, so kann *Ḫanigalbat* nur nördlich von *Karchemisch* gelegen haben. Läge *Ḫanigalbat* Jensen's Ansicht entsprechend wirklich zwischen *Mons Masius* und *Tigris*, ja läge es selbst im *Kašiari*-Gebirge, so hätten dessen Fürsten dem Assyrerkönige, der in einem viele Monate währenden Kampfe jenes ganze Gebiet siegreich durchzogen und erobert hat, ohne ihrer dabei auch nur mit einem Worte zu gedenken, nun undenkbarer Weise nach dem Euphrat nacheilen müssen, um ihm Tribut zu zahlen. Einen derartigen Erfolg bei so hervorragenden Fürsten, wie es die Könige von *Ḫanigalbat* waren — mag sich auch ihre Bedeutung seit der Epoche der el-Amarna-Briefe erheblich verringert haben (vgl. auch S. 556, Abs. 1) — in der bekannten Weise: „sie hörten von dem Ruhm *Aššur*'s u. s. w., Furcht ergriff sie" u. s. w. zu vermelden, würde der prahlsüchtige Assyrer gewiss nicht unterlassen haben.

Und so wie in den eben besprochenen Kriegsberichten *Ašurnâṣirabal*'s kommt auch in allen übrigen Berichten dieses wie der anderen Assyrerkönige, welche sich mit dem Gebiet zwischen *Mons Masius* im Süden, *Tigris* im Westen und *Arsanias* im Norden beschäftigen, das Land *Ḫanigalbat* oder die Stadt *Milidia* niemals vor.

Schliesslich wollen wir auch noch *Asarhaddon*'s Bericht über die von ihm im Lande *Ḫanigalbat* seinen Brüdern gelieferte Schlacht betrachten und sehen, inwieweit die Angaben desselben zusammengestellt mit den Zeitangaben der babylonischen Chronik B. Col. III, Z. 36—38, mit der bisherigen Lokalisierung von *Ḫanigalbat* übereinstimmen. Am 20. Ṭebet wurde *Sanherib* in Ninive auf Betreiben seiner Söhne[1]), welche sich gegenüber dem designirten Thronerben *Asarhaddon* der Herrschaft zu bemächtigen suchten, und durch einen von ihnen ermordet. Es ist klar, dass dem weit entfernt im nordwestlichen Gebiete des grossen assyrischen Reiches, etwa in Nordostcilicien oder in Tabal (siehe sogleich) weilenden *Asarhaddon* von seinen Anhängern sofort ein Eilbote mit der Nachricht des Geschehenen und der Aufforderung, schleunigst zur Sicherung seines Thrones heimzukehren, gesandt worden sein muss. Wir wissen, dass sich *Asarhaddon* dort an der Spitze eines Heeres befand, dass er demnach von *Sanherib* zum Zwecke irgend eines Feldzuges dorthin gesandt wurde (cf. III R 15, Col. I,

---

1) Die in Bezug auf die Zahl (2 oder 1) der Söhne einander widersprechenden Angaben des A. T. und der babylonischen Chronik etc. lassen sich recht wohl dahin vereinigen, dass der Mord von nur einem Sohne *Sanherib*'s ausgeführt wurde, an der Verschwörung, dem Aufstande und späteren Kampfe aber zwei Söhne beteiligt waren.

10—17). Wir wissen ferner aus *Sanherib's* Berichten (Inschrift vom *Nabi-Júnus*-Hügel, Z. 17—19, und Tayl. Cyl. III, 42—65, vgl. auch Berossos [Fragm. 42]) dass „von einem irgendwie erheblichen Widerstand der Fürsten von Palästina, Nordsyrien, Tabal und Cilicien nach den dort stattgehabten Kämpfen nicht mehr gut die Rede gewesen sein kann, so dass also die Folgerung, wir hätten es bei jenem Feldzuge *Asarhaddon's* mit einer auf noch entferntere Gegenden gerichteten Unternehmung zu thun, nicht von der Hand zu weisen ist. Und wenn wir dazu noch berücksichtigen, dass *Asarhaddon* bereits in seinem vierten Regierungsjahre gegen die in Assyrien eingefallenen Kimmerier zu Felde ziehen musste, so liegt der Schluss" nahe, dass es sich auch schon vier Jahre früher um eine Expedition gegen diese oder andere unruhige Völker an der Nordwestgrenze des Reiches gehandelt haben wird. Der Weg, den der Bote einzuschlagen hatte, kann auch nicht weiter zweifelhaft sein, derselbe führt heute noch wie früher von *Mosul* über *Nisibis*, *Diarbekr* nach *Charput*. Von dort führt 1) eine Route über *Isoglu* nach *Malatia* und dann weiter nach Süden, Westen oder Nordwesten, und 2) eine andere, weniger wichtige Route nach *Kjeban Maaden* am Euphrat und weiter nach Nordwesten. Welche der beiden Routen hier in Betracht zu ziehen ist, lässt sich mit Gewissheit heute nicht mehr ermitteln. Die grössere Wahrscheinlichkeit spricht für die Route über *Malatia*. Es kann nach dem Bericht *Asarhaddon's* ferner nicht bezweifelt werden, dass er sofort alle Vorbereitungen zum eiligsten Rückmarsch nach *Ninive* getroffen hat, dem er naturgemäss auf dem kürzesten Wege zugestrebt haben wird; und ebenso sicher ist es, dass zwischen dem Empfang dieser Nachricht und dem thatsächlichen Aufbruch des Heeres nach *Ninive* wohl sicher ein Zeitraum von mindestens 24 Stunden, wahrscheinlich sogar zweimal 24 Stunden gelegen haben wird, wenn wir rechnen, dass *Asarhaddon* einen Tag allein darauf verwandt haben dürfte, seinen Entschluss zu fassen und seine Dispositionen zu treffen, während auf den zweiten Tag die damit verbundenen Opfer u. s. w. gefallen wären.

Es kann ferner keinem Zweifel unterliegen, dass die aufrührerischen Söhne *Sanherib's* nach dessen Ermordung in erster Linie darauf bedacht sein mussten, den an der Spitze eines vermutlich siegreichen und sieggewohnten Heeres stehenden designirten Thronerben zu bekämpfen und zu besiegen. Sie mussten ferner darauf bedacht sein, den unvermeidlichen Entscheidungskampf möglichst nahe dem damaligen Actionsgebiete *Asarhaddon's* auszufechten, denn sie hatten nicht nur allen Grund zu verhindern, dass letzterer, bei dem ja vorauszusehenden Anmarsche auf *Ninive*, sein Heer fortwährend durch die Truppen der von ihm durchzogenen unterworfenen Gebiete vergrössere, sondern mussten im Gegenteil darauf bedacht sein, alle diese Krieger ihrem eigenen Heere einreihen zu können. Sie werden weiter das Bestreben gehabt haben

und gehabt haben müssen, *Asarhaddon* möglichst schnell und auf dem kürzesten Wege entgegenzuziehen, um ihm keine Zeit zu grossen Vorbereitungen und Rüstungen zu lassen.

Auch darüber dürfte Einigkeit herrschen, dass das Ende des in der babylonischen Chronik berichteten Aufstandes durch die dort nicht, wohl aber in *Asarhaddon*'s Inschrift (Prisma B [III R 15 f.], Col. I, 18 ff.), erwähnte Schlacht „in *Hanigalbat*" bezeichnet wird, und ferner darüber, dass *Asarhaddon* nach stattgehabter und gewonnener Schlacht sofort in Eilmärschen nach *Ninive* aufgebrochen sein wird, um von Thron und Herrschaft Besitz zu ergreifen.

Nun berichtet die Babylonische Chronik III, Z. 34 bis 38: „Am 20. *Tebet* tödtete *Sanherib*, den König von Assyrien, sein Sohn in einem Aufruhr. 23 Jahre regierte *Sanherib* in Assyrien. Vom 20. *Tebet* bis zum 2. *Adar* wurde der Aufstand in Assyrien aufrecht erhalten. Am 18. *Adar*[1]) bestieg *Asarhaddon*, sein Sohn, in Assyrien den Thron". (Keilinschriftl. Biblioth., Bd. II, S. 283).

Der Aufstand dauerte also 40 Tage (vom 20. *Tebet* bis 2. *Adar*) und wurde durch die am 2. *Adar* in *Hanigalbat* gelieferte Schlacht beendet. Der Marsch *Asarhaddon*'s vom Schlachtfelde in *Hanigalbat* bis nach *Ninive* dauerte 16 Tage (3.—18. *Adar*), ein Zeitraum, welcher zu unserer Lokalisierung *Hanigalbat*'s sehr gut stimmt, da ein Heer in Eilmärschen die Strecke *Malatia-Charput-Diarbekr-Mossul* anstandslos in 16 Tagen zurücklegen kann.

Vollständig diesen Erwägungen und Erwartungen entsprechend hat *Asarhaddon*, wie er uns (III R 15, Col. I, 17) berichtet, thatsächlich den Marsch gegen die Empörer und demnach sicher auch den nach *Ninive* nach der Schlacht in Eilmärschen zurückgelegt.

Wie aber stellt sich die Sache, wenn wir mit Jensen *Hanigalbat-Milidia* zwischen *Mons Masius* und *Tigris*, also wesentlich näher nach *Ninive* hin verlegen? Es wäre schlechterdings unverständlich, wie *Asarhaddon* auf dieser viel begangenen, gutgehaltenen Heerstrasse bei der geringen Entfernung 16 Tage für den Marsch nach *Ninive* gebraucht haben sollte. Er müsste geradezu nach erfochtenem Siege mit seinen Truppen eine Woche auf der Bärenhaut gelegen, oder sich um etwaige vereinzelte kleine aufrührerische Stämme gekümmert und darüber die Hauptsache: die Erreichung Ninives und die Besitznahme des Thrones vollständig vergessen haben. Ebenso unklug aber würde es auch von den Aufrührern gewesen sein, hätten sie *Asarhaddon* bis hierher ruhig vorrücken lassen und ihm dadurch Gelegenheit gegeben, sein Heer durch die Streitkräfte der Statthalter von *Amidi*, *Tila* u. s. w. zu verstärken. Und schliesslich

1) Zu der Lesung: „18. *Adar*" statt wie bisher: „18. *Sivan*" vergleiche Knudtzon, Assyrische Gebete an den Sonnengott für Staat und königliches Haus, Bd. II, S. 69 f.

noch eins: Wenn *Asarhaddon* von Norden her gegen die Tigrishochebene anrückte und dort die Aufrührer schlug, wie war es dann möglich, dass sie bezeugtermassen in das viel weiter nördlich gelegene Land Ararat-Urarṭu entfliehen konnten? Sie wären ja geradezu *Asarhaddon* in die Arme gelaufen! Es würde das eine ganz unmögliche Konstellation ergeben.

Geht schon hieraus klar und deutlich hervor, dass *Ḫanigalbat* nicht, wie Jensen es will, so nahe bei *Ninive* gelegen haben kann, dass vielmehr die bisherige geographische Fixierung dieses Gebietes den in diesem Bericht vorliegenden Verhältnissen ausgezeichnet entspricht, so bestätigt sich dieses Ergebnis auch durchaus bei Erwägung der den Marsch beider Parteien begleitenden Nebenumstände, der treibenden und verzögernden Momente.

Da wäre zuvörderst hervorzuheben, dass auf seiten von *Asarhaddon*'s Gegnern zunächst einige Zeit erforderlich war, um die durch die Ermordung *Sanherib*'s in *Ninive* und dessen unmittelbarer Umgebung hervorgerufene Erregung zu beschwichtigen, das Volk und dessen einflussreiche Persönlichkeiten an die neue Sachlage zu gewöhnen, und die eigene Herrschaft so weit zu befestigen, dass an den Feldzug gegen *Asarhaddon* gedacht werden konnte. Noch weit mehr Zeit aber wird die Aufbringung des zum Kampfe gegen *Asarhaddon* bestimmten Heeres erfordert haben. Dass im Übrigen der Vormarsch der Aufrührer gegen *Asarhaddon* langsamer erfolgte, als späterhin der Marsch des siegreichen *Asarhaddon* nach *Ninive*, dass also die ersteren in demselben Gebiete täglich kleinere Strecken zurücklegten als *Asarhaddon*, dürfte schon deshalb begreiflich sein, weil es sich für die Aufrührer darum handeln musste, in den durchzogenen Gebieten Anhänger und Parteigänger zu werben und dergestalt das eigene Heer möglichst zu verstärken, ein Motiv, welches für den siegreichen *Asarhaddon* nicht mehr vorlag. Ich meine also, dass die Aufrührer für den Marsch von *Ninive* nach *Ḫanigalbat*, welche Strecke *Asarhaddon* vom 3. bis zum 18. *Adar*, also in 16 Tagen zurücklegte, weit mehr Zeit, etwa 21—25 Tage, gebraucht haben werden.

In den 40 Tagen, welche nach der babylonischen Chronik zwischen der Ermordung *Sanherib*'s und der Niederwerfung des Aufstandes durch *Asarhaddon* in der Schlacht in *Ḫanigalbat* vergingen, müssen nun folgende Vorgänge erfolgt sein.

A. Auf seiten *Asarhaddon*'s und seiner Anhänger:

1. Der gewiss berittene Bote eilt zu *Asarhaddon*.

2. Kriegsrat, Opfer, Beschlussfassung und Vorbereitung für den Rückmarsch seines Heeres.

3. Rückmarsch seines Heeres bis auf das Schlachtfeld in *Ḫanigalbat*.

4. Die Schlacht selbst.

B. Andererseits trug sich bei den Aufrührern im selben Zeitraum folgendes zu:

1. Usurpierung der Staatsgewalt in *Ninive*, *Kalach* u. s. w. und Befestigung der Herrschaft.

2. Aushebung des zur Bekämpfung *Asarhaddon*'s benötigten Heeres.

3. Marsch des Heeres bis auf das Schlachtfeld in *Hanigalbat*.

4. Die Schlacht selbst.

Für Nr. 4 bei A und bei B dürfen wir natürlich nur einen Tag annehmen. B Nr. 3 erfordert, wie oben ausgeführt, circa 20—25 Tage, je nach der Stärke des von den Aufrührern in *Ninive* zusammengebrachten Heeres. Je grösser letzteres war, je länger demnach die Aushebug desselben in den assyrischen Stammlanden stattgefunden hatte, um so schneller konnten die Aufständischen auch den Weg nach *Hanigalbat* zurücklegen, um so weniger waren sie auf Verstärkung von seiten der Völkerschaften, deren Gebiet sie durchzogen, angewiesen. Was also an Zeit bei B 3 eventuell abzusetzen ist, muss bei B 2 zugefügt werden.

Wenn wir nun den thatsächlichen Verhältnissen entsprechend annehmen, dass ein Eilbote doppelt so schnell vorwärts kommt, wie ein in Eilmärschen vordringendes Heer, das ja doch in erster Linie verproviantiert werden muss und dadurch erhebliche Zeitverluste verursacht, so können wir die Reisezeit desselben, ebenso wie die Marschdauer *Asarhaddon*'s auf Grund folgender Überlegung ungefähr berechnen: Zwischen der Ermordung *Sanherib*'s und der Thronbesteigung *Asarhaddon*'s liegen insgesamt 56 Tage, von denen ein Tag für die Schlacht und 1—2 Tage für die Vorbereitungen zum Abmarsche von *Asarhaddon*'s Heer, die übrigen 53—54 Tage aber als Marschtage in Anrechnung zu bringen sind. In dieser Zeit war also der Eilbote von *Ninive* zu *Asarhaddon* nach Nordost-Cilicien geeilt, und letzterer mit seinem Heere nach *Ninive* zurückmarschiert. Hiernach ergeben sich für das marschierende Heer ca. 36 Tage, für den Eilboten ca. 18 Tage; diese aus den Inschriften sich ergebenden Zahlen stimmen sehr gut zu den thatsächlichen Verhältnissen, denn ein berittener Eilbote braucht zur Winterszeit sicher ca. 18 Tage für diese Strecke, die er zur Sommerszeit in ca. 10—14 Tagen zurücklegen kann. Da nun *Asarhaddon* 16 Tage gebrauchte, um vom Schlachtfelde nach *Ninive* zu gelangen, so bleiben ca. 19—20 Tage für seinen Anmarsch bis zum Schlachtfelde übrig, wobei er die sehr gebirgige Gegend zwischen Nordost-Cilicien und dem Bezirke von *Malatia*, den schwierigsten Teil des ganzen zurückzulegenden Weges, zu überwinden hatte. Dieser Marsch wurde noch bedeutend erschwert durch die Ungunst der Jahreszeit; er wurde nämlich, wie *Asar-*

haddon selbst berichtet[1]), während des Monats *Šabaṭ* (Februar) ausgeführt, so dass also das Heer sich durch eine schneebedeckte Gebirgslandschaft durchzuarbeiten hatte[2]). Diese Erschwerung fand mit der Erreichung der Tigrishochebene bei *Diarbekr* so ziemlich ihr Ende.

Andrerseits können wir für B 1 und 2 einen Zeitraum von wenigstens 14—16 Tagen ansetzen und weitere 20—25 Tage für den Marsch der Aufständischen nach *Ḫanigalbat*, wo sie *Asarhaddon*'s Heer erwarteten; ich halte es für das Wahrscheinlichste, dass die Aufrührer in der Nähe von *Milidia*, das *Asarhaddon* auf seinem Marsche passieren musste, Aufstellung genommen hatten, wobei sie sich durch die nahegelegene Grenze *Urarṭu*'s, das vielleicht irgendwie mit ihnen verbündet war und deshalb später auch die Flüchtlinge aufnahm, im Rücken gedeckt wussten. Sie verloren, wie bekannt, die Schlacht und retteten sich nach dem Berichte des A. T. in das „Land Araraṭ", was unter diesen Umständen ganz begreiflich ist, da in ihrem Rücken kein Feind war, der ihnen den Rückzug abschneiden konnte.

Wenn bei „Moses von Chorene" berichtet wird, die Vatermörder seien in Armenien-Chaldia mit fürstlichen Ehren aufgenommen und ihnen nebst ihren Anhängern umfangreiche Ländereien angewiesen worden, so würde ein solches Verhalten der Chalderkönige durchaus verständlich und politisch richtig sein; siedelten sie doch auf diese Weise unmittelbar an den Grenzen des gefürchteten Nachbarreiches unversöhnliche Feinde der bestehenden staatlichen Zustände Assyriens an.

Ich hoffe hiermit nachgewiesen zu haben, dass der von Jensen behauptete Unterschied der Städte *Meliddu* und *Milidia* nicht existiert, dass vielmehr die Stadt *Meliddu* (chaldisch *Meliṭa*) in *Kammanu*, die Jensen selbst dem heutigen *Malatia* gleichsetzt, identisch ist mit *Milidia* in *Ḫanigalbat*, sowie endlich, dass die bisherige geographische Fixierung von *Ḫanigalbat* in besten Einklang zu bringen ist mit allen assyrischen Berichten, während Jensen's Lokalisierung dieses Landes mit eben allen diesen Berichten in unvereinbarem Widerspruch steht.

Wenn ich eingehender, als es manchem notwendig erscheinen möchte, Jensens Ansicht behandelt und als irrig nachzuweisen mich bemüht habe, so geschah es, weil er auf Grund derselben

1) Vgl. III R 15, Col. I, Z. 14 ff. „Frost und Kälte des Monats Šabaṭ, mächtiges Unwetter fürchtete ich nicht, wie ein gefiederter .... Vogel öffnete ich meine Arme, um meine Feinde niederzuwerfen, machte mich in Gewalt- und Eilmärschen auf den Weg nach Niniveh".

2) Die enormen Schwierigkeiten, welche dem Übergang eines Heeres über die Tauruskettenzumal im Winter entgegenstehen, werden sehr anschaulich geschildert von Moltke, Gesammelte Schriften VIII, 231 f.; 357; 384 etc.

bei seiner Untersuchung des Alters der sogenannten „hethitischen" Inschriften weitergehende historische Schlüsse zieht[1]).

Ich benutze die Gelegenheit, um Jensen auf einen weiteren Fehler aufmerksam zu machen, den er bei seiner Festsetzung der Chronologie jener Inschriften begeht. Auf S. 313 (79) seiner schon vorhin citierten Abhandlung versucht er, das absolute Datum der *Tarḳudimme*-Legende festzustellen, und äussert dabei: „Die gute Erhaltung des Silbers zwingt uns, so weit wie irgend möglich in der Zeit hinabzugehen[2]). Nun, das ist absolut falsch! Jeder Archäologe, der sich mit praktischen Ausgrabungen beschäftigt hat, wird Herrn Jensen bestätigen, dass Fundobjekte aus Silber fast ausnahmslos sich in vorzüglichem Erhaltungszustande befinden, was einfach darauf beruht, dass Silber als edles Metall sich nur ganz oberflächlich oxydiert, anläuft, wie man sagt. Ich habe bei meinen Ausgrabungen dem Schoosse der Erde zahllose Schmucksächelchen aus dünnstem Silberblech (meist Filigranarbeit) u. a. viele kleine Silberknöpfchen von kaum ¹/₄ gr Gewicht (!) entrissen, die alle vorzüglich erhalten waren, trotzdem sie sich in dem betreffenden prähistorischen Grabe ca. 3000—3500 Jahre befunden hatten.

Dieses Argument Jensen's kommt also ganz in Wegfall, die gute Erhaltung des Silbers würde uns ohne weiteres gestatten, den Buckel nicht nur in die Zeit der Kassiten-Herrschaft, wie Hilprecht es thut, sondern, wenn erforderlich, noch viele Jahrhunderte früher zu setzen.

Nur nebenbei noch möchte ich Jensen gegenüber bemerken, dass die bessere Ausführung der Bilder auf diesem Buckel gegenüber derjenigen verschiedener Felsinschriften, keineswegs ein jüngeres Alter des ersteren beweist. Die Bearbeitung des Metalls, zumal mit dem Griffel, ist entschieden leichter und demgemäss auch feiner ausführbar, wie die von Gesteinen.

---

1) Sie werden von Jensen wiederholt, Vossische Zeitung, 1897, Sonntagsbeilage vom 8. August.

2) Von mir gesperrt. W. B.

A Syriac Chronicle of the year 846.

By

E. W. Brooks.

In Brit. Mus. Add. MS. 14, 642 are contained fragments of two Syriac chronicles, both written in hands of the earlier part of the 10th cent. (Wright CBM p. 1042), but belonging to perfectly distinct works. The longer of these occupies fols. 1—36 a, and also includes two detached fragments on fols. 40, 41, of which fol. 40 should be inserted between fols. 31 and 32, and fol. 41 is a piece torn off fol. 22. This chronicle, which is written in Estrangelo, in its present state begins in the time of Jacob and ends in the year 846 AD, soon after which time it was probably written[1]). Besides small lacunae, caused by the leaves being torn, several leaves have been altogether lost, so that we have gaps extending (1) from 30 BC to about 37 AD; (2) from 230 to 275; (3) from 431 to 449; (4) from 540 to 574; (5) from 582 to 601; (6) from 610 to 679. I have taken a transcript of the whole of this chronicle; but the earlier portion, though perhaps important for the purpose of tracing the connexion between different chronicles, is of course of no direct historical value[2]); and I therefore propose for the present to publish only that portion of the chronicle which is not derived from any extant work. This portion covers fols. 32—36 a and comprises two short fragments dealing with the years 574—582 and 601—610 and a continuous narrative extending from 679 to 846. It would occupy too much space to discuss at length the question of the sources of this portion of the chronicle; but it is clear that they are in part the same as those of Theophanes, the chronicle attributed to Dionysios[3]),

---

1) It is not defective at the end; and, as it ends with the ordination of the patriarch John, it must presumed to have been written before his death in 873.

2) Portions of fols 9, 10, dealing with the legends of SS Peter and Paul, have been published by M. Nau (Revue de l'Orient Chrétien 1896 suppl. trimestriel p. 396 ff.)

3) Now published by the Abbé Chabot (Paris 1895). It is scarcely possible that this chronicle, written in 775, can be really the work of Dionysios,

and Michael, who is followed by Gregory Abu'l Faraj. In comparing this chronicle with that of Michael I have had the great advantage of consulting the full Arabic version of Michael acquired by the British Museum in 1891[1]), which is far superior to the miserable Armenian Epitome, in which alone his work has hitherto been known. But, though his narrative closely corresponds to the three chronicles above mentioned, our author also preserves many interesting details not known from any other source. He has for instance several notices concerning the exactions of the Arab governors in Mesopotamia, and he gives us the name of a hitherto unknown bishop of Edessa, Athanasius, who must be inserted between Constantine and Timothy. To other pieces of new information attention is called in the notes.

The last portion of the chronicle divides itself naturally into three sections, (1) a general narrative, dealing with Byzantine, Arabic, and ecclesiastical history from 679 to 728, (2) an ecclesiastical history with a few short notices relating to the Caliphs from 734 to 784, (3) a mere list of Caliphs and Patriarchs from 784 to 846[2]). Of these the last can hardly be anything but an addition by a copyist, and we must regard the work as practically dating from a time not much later than 784. From the frequent mention of the bishops of Karrhai its composition should probably be ascribed to that place.

The shorter Chronicle, covering fols. 36b to 39, which is written in a cursive hand, is defective at beginning and end, and in its present state extends continuously from 755 to 813. The history is mainly ecclesiastical and narrated in considerable detail; but, as the writing is very bad and nearly all the leaves are defective at the top and bottom and on one side, it is extremely difficult to make out. I have made a rough transcript of it, but do not propose for the present to publish it.

In the transcript of the Chronicle of 846 given below I have made no alteration in the text of the MS., but, where an emendation seems to be required, have suggested it in a note. Letters and words supplied from conjecture, where the MS. is defective, are enclosed in square brackets, both in the text and in the translation. Fol. 35 is very much torn and obliterated, and I cannot always be sure of my reading of it; in the rest with the exception of the fragmentary fol. 32 and a few lines at the top of fol. 34 the text is perfectly clear.

---

and I therefore refer to it for the sake of convenience as 'Dionysios'. See articles of M. Nau in Bulletin Critique June—Aug. 1896.

1) MS. Or. 4402.

2) This last section should perhaps itself be divided into two parts, since the list of Caliphs ends with Al Mamun, neither his death in 833 nor that of his successor Al Mu'tasim Billah in 842 being mentioned.

fol. 32 a.

ܒ ܐܘ — — — — — — — — — — — — — — —

ܕܒܣܛܝܐ. ܘܗܘ ܒܫܢܬ ܗ — — — — — — — —

܀ ܘܒܫܢܬ ܦ̈ܗ ܕܩܢܐ: ܒܝܡ ܒܫܒܐ ܠܐܝܪ ܘܫܒܐ ܡܢܗ

ܒܢܝܢܐ ܙ̈ܢ ܐܠܗܐ. ܘܗܘ ܒܫܢܬܐ [ܐ]ܬܐ ܦܪܘܩܐ ܒܩܘܣܛܢܛܝܢܘܦܘܠܝܣ

ܘܬܥܡ [ܗܘܐ] ܡܠܟܐ ܠ —] ܣܠܩ ܠܗ[ܒܪ]ܬܐ܀. [ܘܒܫܢܬ ܦ̈ܘ

ܐܬܐܘܣ ܦܘܠܐ ܗܘ[ܐ] ܗܘܐ ܦܛܪܐ [ܦܛܪܝܪܟܐ] — — — ܘܒܫܢ[ܬ]ܐ ܐܚܪܬܐ

— — — — — — ܘܐܬ[ܝܪܘ]ܬܐ

Here several lines are missing.

fol. 32 b.

ܐ. ܕܡܛܠܗ ܦܘܠܐ ܐ[ܡܪܝܢ]. ܒܡܪܘܗ. ܘܐܬܒܥܝܬ

ܦܢܝܬܐ܀. ܘܒܫܢ[ܬ] ܙ̈ܢܒ ܗܘܐ] ܣܓ[ܘ]ܐ ܥܠ ܟܠܗ ܐܪܥܐ. ܘܐܬܚܙܝ[ܘ

ܒܫܡܝܐ] ܟܘܟܒܐ ܕܢܘܪܐ܀. ܒܫܢܬ ܙ̈ܢܓ ܥܠ ܢܨܘܪܐ [ܠܐܘܪܗܝ] ܘܐ[ܚܕ]ܗ.

ܘܒܙܗ [ܠܩܐܘܪܐ] ܐܣܛܣܘܣܐ܀. ܘܒܫܢܬ] ܙ̈ܢܗ ܡܢ[— — — —

— — — — ܘܐܡܪܝܢ] ܒܡܪܘܗ ܗ[ܝܠܐܘܣ — — — — —

— — [ܘܐܬܐ ܠ — — — — — — — —

Here several leaves are lost.

fol. 33 a.

ܒܫܢܬ[1] ܘܐܬܪܚܡ ܠܟܠܗ ܕܐܡܪ ܚܕ ܙ̈ܒܢܐ ܘܚܝܐ ܡܢܟܪܝܘܬܐ ܒܡܕܝܢܬܐ.

ܘܐܬܚܙܝ ܕܠܐܚܪ ܒܗ ܡܩܕܘܢܝܘܣ ܕܝܢܐ. ܗܘܝܘ ܐܡܪܝܢ ܡܣܛܝܢܐ

ܒܪ ܡܠܟ̈ܐ ܘܩܡ ܠܩܘܣܛܢܛܝܢܘܣ ܗܘ̇ ܕܒܢܐ ܡܩܣܛܝܢܐ[2] ܐܒܘܗܝ.

ܘܛܪܕ ܡܢ ܥܕܬܐ ܕܠܐ ܢܦܩܘܢ ܡܢܗܝܢ ܠܒܝܬܐ[3] ܘܩܡ[4] ܒܠܗܘܢ

ܩܢܘܢܐ ܘܫܛܪܘ ܠܗ ܚܣܝܪܘ ܘܡܦܩܘܗܝ ܠܐܒܣܢܝܐ. ܘܐܬܚܠܦܘ

ܣܠܩܘܗܝ ܠܐܦܝܣ ܦܛܪܝܪܟܘܬܐ. ܘܟܕ ܕܐܡܪ ܩܡܝܢ ܠܗܘܢ ܚܕܪܘܗܝ

---

1) There is no space for the number, but ܙ̈ܢܒ is written above the line in another hand.

2) Read ܩܘܣܛܢܛܝܢܐ.

3) There is probably some corruption in these words.

4) Read ܘܩܡܘ.

ܘܐܡܠܟܘܗ̇ ܠܐܦܣܝܡܪܘܣ ܘܡܠܟ ܕܐܡܠܟ ܫܢܝܢ ܙ̄ ܥܠ ܩܘܣܛܢܛܝܢܐ ܡܢ
ܐܣܩܘܪܐ ܟܕ ܚܠܐ ܩܣܛܐ ܘܦܠܛܘ(1 ܠܒܠܒܗܘܢ ܕ̈ܪܘܡܝܐ ܕܐܪܡܢܝܐ.
ܘܩܛܠܘ ܠܟܠܗܘܢ ܘܫܩܠܘܗܝ ܘܠܐܫܬܡܥܘ ܠܗ. ܘܐܡܠܟܘ
ܠܠܐܘܢܛܝܘܣ ܚܠܦ(2 ܘܦܣܩܘܗ̇. ܡܪܘܢܐ ܡܛܠ ܕܪ̈ܓܐ ܕܝܠܗ
ܩܘܣܢܕܪܘܣ ܘܢܣܒ ܠܐܘܪܣܛܝܣ ܕܩܢܛܪܝܐ ܩܛܠܘ ܠܟܠܗܘܢ ܪ̈ܘܡܝܐ
ܘܟܒܫܘ ܒܝܬܗܘܢ ܘܐܬܟܬܫܘ ܠܐܦܣܝܡܘܣ. ܘܡܢ ܐܡܠܟ ܫܢܝܢ ܙ̄ ܥܒܪܘܗܝ
ܘܐܡܠܟܘ ܠܐܪܛܒܣܕܘܣ. ܘܡܠܟ ܫܢܝܢ ܒ̄ ܥܡܗ ܠܒܪܐ ܘܐܡܠܟܘ
ܠܟܠܗܘܢ ܠܐܝ. ܐܝܟ ܕܝ ܕܐܡܪ ܒܟܬܒܐ ܩܘܣܛܢܛܝܢܐ ܘܩܘܣܛܢܛܝܢܐ
ܗܘ ܕܒܐܝܬܘܗܝ ܗܘܐ ܕܣܪܩܘܣ ܕܩܢܛܪܝܐ ܒܫܢܬ ܙ̈ܢ̄ ܕܝܘܢ ܢܝܫܘ
ܠ̄ ܒܗ: ܢܚܬ ܡܫܠܡܢܐ ܕܛܝ̈ܝܐ ܒܡܠܟ ܢܦܩ: ܗܘܐ ܙܒܢܐ ܚܕܐ. ܘܒܗ
ܢܦܩ ܠܗܘܢ ܕܩܪܒܐ. ܘܚܒܠ ܒܡܫܠܡܢ ܕܐܬܪܐ. ܘܒܗ̇ ܒܫܢܬ
ܩܣܛܐ. ܘܒܫܢܬ ܙ̈ܢ̄ܐ ܡܢܗ ܡܕܝܢܬܐ ܦܠܓܐ ܕܛܝܝܐ. ܘܐܡܠܟ ܚܕ ܒܪܗ
ܒܬܪܗ ܫ̄ ܫܢܝܢ ܘ̄ ܝܪ̈ܚܝܢ. ܘܒܫܢܬ ܙ̈ܢ̄ܕ(3 ܡܝܬ ܩܣܛܘܪ ܒܪ ܡܫܠܡ
ܦܛܪܝܪܟܐ ܕܐܢܛܝܘܟܝܐ ܘܐܝܟ ܒܪ ܡܕܝܢܬܐ ܘܐܡܠܟ ܡܢܗ ܒܪ ܚܕܘ ܫܢܝܐ
ܘܦܠܛܘ. ܘܒܫܢܬ ܙ̈ܢ̄ܘ ܗܘܐ ܡܝܬ ܐܢܣܛܣܝܘܣ ܦܛܪܝܪܟܐ ܘܒܫܢܬ
ܙ̈ܢ̄ܘ ܡܢܗ ܡܢܗܘܢ ܘܐܡܠܟ ܒܬܪ ܐܢܟܠܟ ܒܪܗ ܒܬܪܗ ܫܢܝܐ ܟ̄ܐ ܗܘܐ ܒܟܝ
ܫܢܐ ܒܗ ܕܘܡܝܐ ܒ̄ ܫܢܝ. ܘܡܫܡܫ ܗܘܐ ܒܟܢܝܢ ܡܢܐ ܟܠ ܢܘܡ
ܠܐܦܐ ܕܪ̈ܝܫܐ ܘܚܝ ܩܘܣܛܢܛܐ ܛܝܝܐ. ܘܒܫܢܬ ܙ̈ܢ̄ܛ ܗܘܐ ܡܝܬ ܢܘܟܠܐ
ܦܛܪܝܪܟܐ ܒܝܘܐ ܕܡܢܗ ܢܘܡܘܣ ܕܡܘܪܘܣ. ܘܡܢܗ ܐܝܘܐܢܝܣ ܕܒܩܘܪܐ.
ܘܒܫܢܬ ܠܐܦܐ ܘ̄ܘ ܢܝܫܘ ܢܘܟܠܝܐ ܕܪܘܡܝܐ ܒܟܘܪܟܐ ܕܐܢܛܝܘܟ. ܘܐܙܠ
ܐܢܘܢ ܕܝܢ ܒܪ ܕܝܢ ܘܦܠܛܘ ܐܢܘܢ. ܘܒܬܪ ܐܦܠܛܘ ܡܕܝܢܬܐ. ܘܕܒܩܘ

1) Read ܘܦܠܛܘ.

2) The word ܡܠܟܐ seems to have dropped out.

3) Here the word ܡܝܬ seems to have dropped out.

fol. 88 b.

ܠܟܠܗ ܙ̈ܘܥܐ ܒܡܥܠ ܒܫܒܐ. ܘܒܗ ܒܙܒܢ ܫܢܬܐ ܡܪܕܘ ܙ̈ܘܥܐ ܥܠܠ
ܛܘܬܡܢܘܣ ܡܠܟܗܘܢ ܘܩܛܠܘܗܝ ܠܒܢܝܢܗ ܘܐܬܪܘܗܝ. ܘܐܩܝܡܘܗܝ
ܠܐܒܪܗܡ ܡܢ ܒܬܪ ܐܡܪܐ ܘܐܡܠܟܘܗܝ ܒܠܚܘܕ. ܘܗܠܝܢ ܕܫܡܥܝ ܠܗ
ܡܢ ܟܠܠ. ܒܗ ܕܫܢܬܐ ܡܠܟܐ ܘܩ̈ܛܠܐ ܙ̈ܘܥܐ ܚܕ ܒܬܪ ܚܕ ܒܕܝܢܐ
ܠܐܠܗ. ܘܒܫܢܬ ܐܠܦ ܩܛܠܗ ܐܡܝܪܐ ܙܒܢܐ ܘܝܗܒ ܒܗܘܢ ܢ̈ܒܝܐ
ܐܠܐ ܩ̈ܛܠܬܐ.܀ ܘܒܫܢܬܐ ܕܒܬܪܗ ܚܒܪ ܒܗܢܐ، ܒܥܠܬܐ[1] ܕܐܦܝܩܝܐ.
ܘܗܘܐ ܡܢܝ ܙܘܓܐ ܐܦܣܩܘܦܐ ܡܢ ܕܝܪܐ ܕܡܢܝ ܫܡܠ ܠܡܣܪܘܓܐ
ܘܠܐܬܪܐ ܚܘܪܐ.܀ ܘܒܫܢܬ ܐܢ ܗܘܐ ܡܢܝ ܐܬܘܬܐ ܒܫܡܝܐ ܕܠܐ ܕܡܘܬܐ.܀
ܘܒܫܢܬ ܐܘܚ ܥܠܠ ܒܝܬ ܠܐܘ ܒܗ ܒܝܬ ܠܐܡܠܟ ܒܗܡ ܚܝܠܐ ܦܪܣܝܐ.
ܘܕܒܪ ܦܠܚܐ ܦܪܣܝܐ ܠܡܣܡܣܡܣܛܐ ܗܝ ܕܠܐܬܪܐ ܕܡܠܟܐ. ܘܒܗ
ܒܗ ܕܒܗ ܒܫܢܬܐ ܢܦܩܘ[2] ܦܣܝܠܐ ܘܐܠܡܠܟܘ ܒܠܚܘܕ ܚܝܠܐ ܘܒܫܢܬܐ
ܐܘ ܗܘ ܒܝܬ ܠܐܡܠܟ ܘܐܡܠܟ ܘܡܠܟ ܒܗܘ ܒܬܪܗ ܩ̈ܛܠܐ ܠܗ ܒܪܬܐ
ܙܒܢܐ ܕܐܦܣܝܣ ܠܐܟܬܒܐ ܘܡܩ̈ܛܐ ܡܠܟ ܡܢ ܟܠܠ ܕܝܘܡܬܗܘܢ. ܘܦܣܩ
ܘܡܛܐ ܠܡܠܟܘܗܝ ܠܟ̈ܘܪܐ ܘܦܣܩܬܐ. ܘܢܒܠ ܡܕܝܢܬܐ ܘܡܬܟܢܫܝܢ ܠܡ
ܦܠܐܪ. ܘܒܗ ܒܫܢܬܐ ܐܬܝܠܕ ܒܫܢܐ ܫܒܥ ܚܘܪܐ ܦܪܝܐ ܡܬܟܢܫܐ
ܘܚܝܠܬܐ.܀ ܘܒܫܢܬ ܐܠܦ ܢܦܠ ܘܫܟܠܠ ܠܟܒܐܐ ܕܒܪܡܟܒܝܢ ܡܢܝ
ܫܡܥܘܢ ܐܦܣܩܘܦܐ[3] ܕܚܕ ܗܘ ܕܡܢ ܕܝܪܐ ܕܩܪܬܡܝܢ. ܘܫܪܘ ܕܝܢ ܡܢܝ
ܢܩܝܠܐ ܦܛܪܝܪܟܐ.܀ ܘܒܗ ܒܫܢܬܐ ܐܬܝܠܕ ܗܘܐ ܡܣܪܘܛܘܣ
ܒܡܫܒܐ ܕܡܢܝ ܫܠܝ ܒܦܘܩܕ ܡܢܝ ܢܩܝܠܐ ܦܛܪܝܪܟܐ. ܘܒܗ ܒܪܒܝܐ
ܐܒܘܣ ܡܢܝ ܢܒܘܟ ܡܕܝܢܬܐ ܕܩ̈ܛܠܐ ܡܠܟܝܢ ܗܘܐ. ܘܡܠܟܗ ܡܢܗ

1) If this word is right, it must be a longer spelling of ܒܥܠܬܐ. The sense is clear from the Arabic Michael: ‚ܐܘܐ ܒܥܠܬܗ ܠܐܦܪܝܩܝܐ ܒܣܝܦ ܒܓܡܝܥ ܐܠܐܡܪ‘.

2) Read ܢܦܩ.

3) The short spelling is due to lack of space at the end of the line.

fol. 34a — — — — — ܕܐܪܘܪܝ][1] ܠܟܘܪܣܝܐ ܘܫܒܩܠ ܕܩܘܣܛܢܛܝܢܘܦܘܠܝܣ

ܥܡܗ ܒܝܘܡ̈ܬܐ ܕܡܠܟܘܬܐ܀ ܘܒܫܢܬ — — — — — — —

ܐܠܦ[ܐ] ܘܬܡܢܝܢ ܗܘܐ ܡܪܝ] ܐܒܐ ܦܛܪܝܪܟܐ܂ ܘܒܗ ܒܫܢܬ[ܐ] ܢܦܩ

[ܦܣܩܐ ܕܡܠ]ܟܐ ܒܟܬܒܐ܂ ܘܐܬܐ ܠܐܬܪܗ ܘܒܬܪܗ ܐ[ܟܘܪܝ]܀ ܘܒܫܢܬ

ܐ̄ܩܟ ܐܡܝܢ ܡܚܡܕ ܒܪ ܗܪܘܢ ܥܠ ܛܝܝ̈ܐ܂ ܘܐܬܐ ܚܠܦܘܗܝ ܡܐܡܘܢ

ܒܪ ܒܪܬ ܐܠܡܗܕܝ܂ ܘܒܬܪ ܫܢ̈ܝܐ ܩܠܝܠ ܠܗ̇ ܒܝܫܬܐ܂ ܘܒܬܪܗ ܟܠ

ܩܛܠܐ ܕܛܝܝ̈ܐ ܘܡܣܡܣܢܐ ܡܫܬܟܚܐ܂ ܘܐܣܝܪܘ ܐܝܟ ܘܕܒܪܘ

ܒܩܛܠܐ ܠܟܠ ܕܗܘܐ܀ ܘܒܫܢܬ ܐ̄ܩܟ ܡܝܬ ܡܘܡܛܐ ܐܡܝܪܐ ܒܥܠܘܗ̇

ܕܡܨܪܝܢ܂ ܘܡܝܬܘ ܐܢܫ̈ܐ ܘܥܒܕܘ ܒܢ̈ܝܐ ܘܡܬ̈ܢܐ ܘܡܘܬܢܐ ܘܒܝܫܬܐ܂

ܘܠܗܘ ܫ̈ܢܝܐ ܕܐܝܬܘ ܒܡܠܟܘ ܕܟܠ ܐܢܫ܀ ܘܒܫܢܬ ܐ̄ܩܟ[2] ܒܪܝܫ ܫܢܬܐ

ܕܝܢ ܒܗ: ܦܪ̈ܨܘܦܝ ܠܟܠܐ ܒܫܡܝܐ܂ ܗܘܐ ܩܛܠܐ ܒܒܠܕܝܢ ܐܢܛܝܟܝܐ

ܕܩܘܪܝܐ ܘܡܠܠ ܘܗܘܐ ܒܢ̈ܝܢܐ ܕܠܗ ܒܗܘܢ[3] ܡܢܝܢܐ܂ ܘܗܘܐ ܥܡܪܐ

ܦܨܐܐ ܘܡܘܬܢܐ܀ ܘܒܫܢܬ ܐ̄ܩܠ ܡܝܬ ܡܠܟܐ ܘܐܡܠܟ ܩܘܣܛܢܛܝ ܩܕܡܐ

ܠܐܬܪܗ ܘܦܠܝܓܘܗ܀ ܘܒܫܢܬ ܐ̄ܩܠ ܒܢܐ ܗܘܐ ܩܘܣܛܢܛܝ ܣܠܩ̈ܬܐ

ܘܩܪܝܬܐ܂ ܘܩܛܠ ܒܥܠ ܩܪܝܗ ܒܡܨܥܬܐ܂ ܘܒܝܘܡ̈ܝ ܦܘܠܝܣ ܠܐܬܪܝ܂

ܡܢܗ ܘܦܨܝܚܐ ܘܩܛܠܐ ܐܝܬܘ܂ ܘܡܛܠܗ ܠܩܪܝܬܐ ܘܒܪܗ ܒܡܕܝܢܬܐ܂

ܘܐܦ ܠܡܣܬܟܢ ܕܐܝܟ ܫܠܡܘ ܘܐܦܩܘ ܐܝܟ ܒܡܠܟܘܬܐ܀ ܒܫܢܬ ܐ̄ܩܠ

ܚܢܝܢ ܐܘܒ ܣܘܡܟܐ ܬܢܘܢ̈ܐ ܠܡܫܪܝܐ ܕܪܚܡ ܡܢܗ ܣܠܩ ܦܨܝܚܐ

ܒܟܝܐ ܐܠܗܐ[4] ܣܠܩ ܠܡܠܟ ܕܘܟܐ܂ ܘܡܠܟܘ ܡܢܗ ܒܐܪܥܐ ܐܚܪܬܐ܂

---

1) The first line of this page is torn off.

2) The ܠ is corrected from (or perhaps to) ܒ, and in the margin is written ܐ̄ܩܟ.

3) The ܠ is corrected from (or to) ܒ.

4) There is clearly some corruption in these words, but, though the sense is clear, I cannot suggest an emendation.

ܘܡܠܟܘ[1] ܒܐܬܪܗ ܠܒܘܪܓܢ ܐܬܐ. ܘܩܣܛܢܛܝܢ ܕܚܠܦܘܗܝ ܐܬܟܢܫ ܡܢ ܒܘܪܓܢܝܐ܀
ܘܡܪܕܐ ܕܦܫܛܐ ܐܟܙ ܐܢܫ ܠܐܦ ܦܠܓܐ ܕܚܝܠܐ ܕܪܘܡܝܐ ܗܘܐ ܕܡܢ ܒܬܪ ܠܡܠܟ
ܐܢܫܐ ܕܦܠܓܘܗܝ ܕܪܘܡܝܐ. ܒܫܢܬ ܕܐܬܚܠܦ ܒܟܦܢܐ ܘܒܠܐ ܕܡܝܬܘܢ.܀.
ܘܒܗ ܒܫܢܬܐ ܐܬܓܒܝ ܚܫܒܐ ܐܠܗܝܐ ܡܢ ܕܘܝܕ ܒܪ ܩܣܛܢܛܝܢ.
ܘܒܐܝܪܚ ܐܚܘܗܝ ܗܘܐ ܩܣܛܢܛܝܢ ܒܡܕܝܢܬܐ [ܕܪܘ]ܡܐ. ܘܐܡܠܟ ܒܬܪܗ
ܒ[ܫܢ]ܬ ܒܪ ܒܚܝ ܐܠܒܐ[ܐ] ܒܪ ܡܪܘܢ ܫܢܝܐ ܒ̄ ܘܝܪܚܐ ܙ̄ — — — —
— — ܘܫܠܓܐ ܡܪܥܝܬܐ ܫܩܠ ܡܢ [ܒܝܬ ܟܢܫܐ] ܕܩܕܝܫܘܗܝ.܀. ܘܒܫܢܬ
ܐܪܒ̄ [ܠܡܠܟܘ] ܒܗ[2] ܕ[ܟ]ܝ ܒܗ: ܗܘܐ ܒܪܘܚܐ ܒܟܘܠܗ [ܥܠܡܐ] ܒܝܬ
ܚܝܠܐ ܗܘܐ ܙܘܥܐ ܪܒܐ ܘܐܬܦܠܓܘ ܡܢܗ ܐܝܟ ܕܗܘܐ ܪܒܐ.܀. ܫܢܬ ܐܠܦ
ܗܘܐ ܡܢܗ ܐܬܝܢ ܗܘܐ ܪܒܐ ܕܡܝܐ ܕܚܝܠܐ ܕܡܕܝܢܬܐ.܀. ܘܒܫܢܬ ܐܠܦ ܗܘܐ ܒܢܝܢ
ܒܐܬܪܐ ܕܐܦܪܝܩܐ. ܒܝܘܡܐ ܕܐܬܡܪܚܘ ܘܐܡܠܟ ܒܬܪܗ ܠܐܘܢ ܒܪ ܒܢܝܐ ܒܪ ܒܚܝ
ܐܠܒܐ [ܫܢ]ܝܐ ܙ̄ ܘܩܡܘ ܕܢܬܒܥܘܢ ܒܝܘܡܝ ܢܫܐ ܘܕܘܟܝܐ ܕܐܬܡܪܚܘ ܕܕܚܝܠܐ
ܘܕܝܢܐ ܘܕܒܪܐ ܘܕܡܫܩܠܝܬܐ.܀. ܘܒܫܢܬ ܐܠܦ ܗܘܐ ܕܒܪ ܐܠܟܣܢܕܪܘܣ ܕܐܬܡܪܚ
ܡܕܡܪܢܐ ܒܒܝܬܗ ܡܠܟܘܬܗ. ܘܒܬܪܗ ܒܫܢܝܐ ܕܥܣܪܐ ܘܦܘܪܫܢܐ. ܒܝܘܡܐ
ܕܗܘ ܕܡܢ ܗܘܐ ܒܗ ܒܡܘܬܐ. ܘܡܫܬܘ ܐܬܪܐ. ܘܡܢܗ ܢܟܝܐ. ܘܒܬܪܗ
ܒܡܘܬܐ ܕܠܐ ܗܘܐ ܐܬܪܗ. ܘܟܠ ܕܡܫܬܟܚ ܗܘܘ ܒܗ ܕܒܘܠܓܪܝܐ ܢܦܩܘ
ܗܘܘ ܠܗ. ܘܢܦܩܘ ܗܘܘ ܦܠܓܐ ܒܫܢܝܐ܀ ܘܒܫܢܬ ܐܠܦ ܗܘܐ ܡܢܗ
ܐܬܐ ܦܛܪܝܪܟܐ ܒܟܢܘܫܝܐ ܡܕܝܢ ܒܟܠܗ ܒܗ: ܘܡܢܗ ܒܬܪܗ ܡܢܗ
ܐܬܦܠܓܘ ܡܢ ܕܝܪܐ ܕܒܘܠܓܪܝܐ܀ ܘܒܗ ܒܫܢܬܐ ܗܘܐ ܡܠܟ ܡܠܟܐ.
ܘܐܡܠܟ ܗܘܡܢܐ ܒܪ ܒܚܝ ܠܐܘܢ ܒܬܪܗ ܫܢܝܐ ܝ̄ܒ ܗܘܐ ܫܩܠ ܡܢ ܩܕܝܫܐ
ܕܡܠܟܘܬܗ ܒܝܠ ܒܟܠ̈ ܘܐܬܪܐ ܡܢܗܘܢ ܘܐܦܩ[3] ܕܗܘܐ ܡܢ ܦܪܐ ܠܥܡܡܐ

1) Read ܘܡܠܟ.

2) There does not seem to be room for the insertion of ܡܢܗ.

3) Read ܘܐܦܩ.

ܢܓ̈ܕܬܐ ܘܪ̈ܟܒܬܐ ܕܟܕܢ ܠܟܠܗܘܢ .܀. ܘܒܫܢܬ ܐܟ̄ܐ ܟܠܐ ܡܣܬܡܠܐ ܠܒܝܬ
ܪ̈ܗܘܡܝܐ. ܘܐ̈ܣܪܘ ܠܐܠܘܣܛܝܢܐ ܕܦܠܛܝܘܣ. ܘܐܫܒܘ ܘܐܦܩܘ ܠܥܡܐ
ܠܟܠܗ ܡܡܪܐ ܀ ܘܠܐܘܣ ܟܠܐ ܒܫܢܬ ܐܟ̄ܗ ܠܟܠܗ ܛܘܪܦܐ. ܘܐܬܕܒܘ ܚܝܠܐ
ܩܛܝܠܐ ܘܗܘܝܘ ܒܫܒܝܬܐ. ܘܗܘܝܘ ܒܢܝܗ ܩܣܩܠܠܐ ܘܫܪܝܐ. ܘܟܠܐ ܐܟܝܠܐ
ܘܠܐ̈ܬܪܐ ܘܐܣܪܒ ܘܐܒܕ. ܘܒܢܐ ܠܗܘܢ ܣܩܘܠܐ ܘܩܪ[ܝܣ]ܛܐ (?) ܬ̈ܘܪܟܝܐ (?) ܀[1]

fol. 85a

ܘܒܫܢܬ ܐܟ̄ܘ ܢܦܩ[2] ܡܪܝ ܫܡܥܘܢ ܐܦܣܩܘܦܐ ܕܚܪܢ ܡܢ ܕܘܪܐ
ܘܡܢܐܡܪ ܫܢ̈ܝ̄ ܒܚܝ[ܐ]ܗ̇ ܘܗܘܐ ܚܠܦܘ[ܗܝ] ܡܪܝ ܫܡܥܘܢ ܠܐܟܣܝܘܗ
ܘܒܫܢܬ ܐܟ̄ܙ ܒܟܝ ܡܪܝ ܩܘܣܛܢܛܝܢܐ ܐܦܣܩܘܦܐ ܕܐܘܪܗܝ ܠܐܟܣܝܘ[ܗ]
ܘܡܪܝ ܫܡܥܘܢ ܗܘ ܕܗܘܐ ܡܢ ܩܕܡܘܗܝ. ܘܗܘܐ ܡܢ ܒܬܪܗ ܐܒܐ ܠܐܟܣܝܘܗ .܀.
ܘ[ܒܫܢ]ܬ ܐܟ̄ܚ ܐܬܢܝܚ ܡܪܝ ܩܘܪܝܩܘܣ [ܕ]ܐܦܣܩܘܦܐ [ܕܒܝܪ]ܬܐ ܘܐܬܟܢܫ
ܘܒܥܒܕܐ ܕܡ[ܪ]ܝ ܐܝܘܒ ܦ[ܛܪ]ܝܪܟܐ ܡܠܐ ܠܘܩܒܠ [ܕ]ܩܘܡܐ [ܕܡ]ܬ̈ܢܝܐ ܀
ܘܒܫܢܬ ܐܟ̄ܛ ܥܒܕ ܡ[ܪ]ܝ ܐ[ܠ]ܝܐ ܐܦܣܩܘܦܐ [ܕ]ܚܪܢ ܘܡܪܝ ܠܐܘܪܐܝ
ܕ[ܡ]ܥܪܒ. ܘܡܪܝ ܛܝܡܬܐܘܣ ܗܘ ܕܡܕܝܢܬܐ ܘܡ[ܪ]ܝ ܚܣܝܢ
ܐܢܛܝܘܟܝܐ ܕܠܒܢܢ .܀. ܘܒܫܢܬ ܐܟ̄ܝ ܐܬܢܝܚ ܡܪܝ ܐܘܣܛܪܘܣ ܒܡܕ[ܝܢ]ܬܐ
ܒܡܪܝ ܢܐܘܣ ܦܛܪܝܪܟܐ ܘܡܪܝ ܐܝܘܒ ܡܣܝܒܢܐ[3] ܡܛܪܘܦ[ܘ]ܠܝܛܐ
ܕܐܢܛܝܘܟܝܐ ܩܡܘ ܥܠܘܗܝ ܕܗܘܐ ܒܚܝܐ ܘܐܬܪܐ ܡ[ܩܕ]ܫ[ܐ]. ܘܒ[ܗ]
ܒܫ[ܢ]ܬܐ ܗܕܐ ܐܬܡܢܝ ܘܐܬ[ܟ]ܪܙ ܒܫ[ܢ]ܬܗ ܘ[ܟܠܗ] ܠܫܢ[ܐ] ܐܢܫܐ
ܘܦܠ[ܓܘ]ܬ ܫܢܬܐ ܦܫܛ [ܫܢܬ]ܐ ܘܦܣܩ[ܬ]ܐ .܀. ܘܒܫܢܬ ܐܟ̄ܝܐ ܡܬܟ
ܡܠܟ ܘܐܡܪ [ܒܬܪ]ܗ ܡܢܗ ܫܢܬܐ ܟܠܐ ܘܢܣܒܐ ܟܠܐ ܛܝܒܐ ܀ ܘܒ[ܗ]

---

1) I cannot read this word as anything but ܬ̈ܘܪܟܒܬܐ, which is no word; but the writing on this page is very indistinct owing to the marks showing through from the other side of the leaf. I must therefore suppose that this cause has here produced an optical delusion.

2) Perhaps the words ܡܢ ܥܠܡܐ have dropped out, since ܢܦܩ alone can hardly bear the sense required.

3) In other authors this man is called ܡܣܝܒܟܐ; but both here and below the 5th letter is clearly ܢ.

ܫܢܬ ܐܡܠܟ ܒܬܪܗ ܒܢܝ ܐܒܘܗ ܒܪ ܡܘܣܝ[ܐ]. ܗܢܐ ܗܦܟ ܘܐܬܒܪܗ
ܡ[ܘܬ]ܐ ܕܩܛܝܠܬܐ ܕܡܘܬܢܐ.܀. ܘܒ[ܫܢ]ܬ [ܐ]ܡܘܬ ܫܢܬ ܒܬܪ ܐܒܘܗ
ܘܐܡܠܟ ܒܬܪ ܐܒܘܗ ܐܚܘܗܝ. ܗܢܐ ܕܝܢ ܒܫܘܪܝ ܡܠܟܘܬܗ ܫܕܪ ܘܡ[ܚ]ܬܐ
ܥܡ ܦ[ܪ]ܣܝܐ ܒܩ[ܪ]ܒܐ܀ ܘܐܡܠܟ [ܒ]ܬܪܗ ܒܢܘܗܝ ܡ[ܪ]ܘܢ ܥܠ ܛ̈ܝܝܐ.
ܘܒܫܢܬ ܐ̄ܡܗ ܫܢܬ ܡܢܝ ܝܘܐܢܝܣ ܦܛ[ܪ]ܝܪܟܐ ܘܐܬ[ܟ]ܢܫܘ ܐܦܝܣܩܦ̈ܐ
ܕܡܕܢܚܐ ܐ[ܝܟ ܦ]ܘܩܕ[ܢ]ܗ ܕܡܠܟܐ ܘܐ[ܬ]ܚܪܡܘ ܠܘܬ ܦܛܪܝܪܟܐ [ܡܪܝ]
ܐܝܣܛ[ܦܢ]ܘܣ ܕܚܝܐ ܡܢ ܕܪܐ [ܕܫ]ܠܝܚܐ. ܘ[ܒܫܢ]ܬܐ ܕܒܬܪܗ
ܫܢܬ ܬܠܬ̈ܐ[1] ܡܠܟܐ ܒܥܘܠܐ. ܘܗܘܐ ܒܬܪܗ ܦܛܪܝܪܟܐ ܡܪܝ ܐܬܢܣ
ܦܝܠܘܢ ܡܢ ܕܝܪܐ ܕܩܢܫܪܝܢ.܀. ܘܒܫ[ܢ]ܬ ܐ̄ܩܥܕ ܐܬܐܣܝ ܡܪܝ
ܕܐܘܣܛܘܣ ܐܦ[ܝܣܩ]ܘܦܐ ܠܚܝܢ ܡܢ ܩܢܫܪܝܢ܀ ܘܒܗ ܒܫܢܬܐ ܗܝ ܡܪܝ
ܐܬܢܣ ܒܢܝ ܒ̄ܠܐ ܒܡܠܟܝ ܘܐܬܛܘܗܝ ܘܡܝܬܘܗܝ[2] ܒܒܘܠܐ ܕܒܝܬ fol. 86b
ܒܬܠ ܡܢ ܒܗ ܐ[ܒ]ܪܡܝܣ܀ ܘܒܫܢܬ ܐ̄ܥܠ ܗܘܐ ܡܘܬܐ ܘܡܦܩܬܐ
ܪܒܐ ܒܟܝܬܐ. ܗܢܝܢ ܐܬܢܝܣ ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܡܕܝܢܬܐ ܘܡܢܗ ܦܛܪ[ܝ]ܪܟܐ
ܠܢܦܫܗ ܡܫܡܫܢܐ ܡܢ ܒܬܠܝ. ܘܐܦܝܣܩܘ[ܦܐ ܕܡ]ܢ ܒܠܫܢܐ ܒܬܪܗ
ܠܘܬܗ ܠܡܪܝ ܝܘܚܢܢ ܡܢ ܕܝܪܐ ܕ[ܩܢܫܪ]ܝܢ[3]. ܘܒܫܢܬ ܐ̄ܥܠܓ ܡܝܬ ܡܪܝ
ܝܘܚܢܢ ܦܛܪܝܪܟܐ. ܘܩܡ ܒܬܪ ܐܒܘܗ ܩܘܪܝܠܐ ܒܕܘܟܬܗ ܐܦ[ܝܣܩ]ܦܐ.
ܘܠܘܬ ܦܛܪܝܪ[ܟܐ] ܢܦܩ ܒܝܘܡ ܐܚܪܢܐ ܒܟܢܘܢ ܩܕܡܝ. ܘܐܬܩܡ
ܠܘܬܗܘܢ ܕܢܦܩ ܕ[ܥܕ]ܬܐ ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܕܚܘܐ ܡܢ ܕܝܪܐ ܕܩܢܫܪܝܢ. [ܬ]ܡܢ
ܫܢܬ ܡܢܝ ܕܝܘܢܢܘܣ ܐܦܝܣܩܘܦܐ[4] ܕܝܪܐ.܀. [ܘܒܫܢܬ] ܐ̄[5] ܐܬܐ ܡܬܢܝܬܐ
ܡܬܚܙܝܐ ܡܢ ܡܕܢܚܐ [ܠ]ܬ[ܪ]ܬܝ ܕ[ܢ]ܘܗܪܐ. ܘܡܢ ܕܝܢ ܗܘܐ ܠܗܘܢ ܕܢܒܚܘܢ

---

1) This word is written above the line, and the ܠ is in the cursive form.

2) After this the word ܠܠܠ is written and crossed out.

3) Supplied from "Dion". 4) See p. 5 note 3.

5) A space is left after this letter, but nothing seems to have been written there.

[illegible]

fol. 36a

[illegible]

---

1) It would accord better with "Dion.", if we could read [illegible], but the visible remains of the first letter are not consistent with this.

2) A space is left for the rest of the number, but nothing seems to have been written there.

3) There is no space for the number.

ܢܦܩܐ ܕܫܢܬܐ܀ ܘܒܫܢܬ ܐ̄ܩܠ ܐܬܐܡܪ ܡܪܝ ܕܝܘܢܘܣܝܘܣ ܦܛܪܝܪܟܐ
ܡܢ ܕܝܪܐ ܕܩܢܫܪܐ ܒܩܠܝܢܝܩܘܣ ܡܕܝܢܬܐ܀ ܘܗܘ ܥܡܗ ܗܘܐ ܗܘܐ[1] ܒܬܪܗ
ܦܛܪܝܪܟܐ ܝܘܚܢܢ ܡܢ ܕܝܪܐ ܕܩܢܝܢ ܐܚܘܗܝ. ܒܫܢܬ ܐ̄ܩ[ܢ]. ܐܬܐܡܪ ܗ̄ܘ
ܒܕܝܪܐ ܕܩܢܝܢ ܫܠܡ ܕܟܬܒܘܗܝ܀܀܀

Translation.

And in the year 885 of the Greeks Khosru took Dara and carried 908,000[2]) men into captivity from it. And the same year the bubonic plague came to Constantinople[3]), and [corpses were] carried out [to — — — —] instead of to a grave. — Jo. Eph. Mich. Greg.

[And in the year 892[4]) Paul was expelled and] Peter[5]) became [patriarch — . . . . And in] the next year — Phokas succeeded him, and Rhesaina was taken[6]) — Jo. Eph. Mich. Greg.

And in the year [912 there was] darkness over the whole land, and [the stars] appeared in the middle of the day. — 'Dion.'

In the year 914 Narses came to [Edessa] and [took] it, and he stoned [Severus the bishop. — 'Dion.' Theoph.

And in the year] 921[7]) [Phokas was killed[8]), and] H[erakleios] succeeded him — — — — — —. And he came to —

[A Synod met at Constantinople] in the year (992) and anathematized everyone who speaks of one will and one energy in the dispensation. And Maximus the monk distinguished himself in it. Then Justinian became king and reigned 27 years; and he confirmed the Synod which Constantine his father had assembled, and expelled from the church all who did not serve the altar in accordance with the doctrine (?)[9]). And the Romans rose against him and cut off his nose and sent him into exile and made Leontius the patrician — Mich. Greg.

---

1) Before this word the letters ܐܡܪ are written and apparently crossed out.

2) The omission of the dot over ܪ would give the more reasonable number of 98,000 : 90,000 is the number given by Michael, who places the capture in 886 (575), while Theophanes' date agrees with our author's.

3) This plague is not elsewhere mentioned.

4) This is the date given by Jo. Eph.. Michael has no date.

5) Possibly this is not Peter of Antioch, but Peter of Alexandria, who was elected in 575. If so, the supplement must of course be different.

6) The capture of Rhesaina is not elsewhere mentioned.

7) More correctly placed by Michael in 922.

8) This is the sense required, but more is wanted to fill the gap.

9) Perhaps we may suppose some words to have fallen out and render 'expelled from the church [all who did not accept] the doctrine, so that they should not serve the altar'.

Mich. Greg. king in his place. And, after he had reigned three years, they Mich. Greg. deposed him and made Apimaros king. And, after he had reigned 3 years, Justinian returned from exile with a great army, and he killed all the leading men among the Romans: and they rose against him and killed him and Tiberius his son, and made Philikippos Mich. Greg. king for one [year] and a half[1]). And in his case, because he wished to assemble a Synod and establish the heresy of the Maronites[2]), the Romans rose against him and put out his eyes and Mich.(?) Greg.(?) made Anastasius king. And, when he had reigned 3 years[3]), they Mich.(?) Greg.(?) deposed him and made Theodosios king. And, after he had reigned 2 years[4]), they deposed him and made Leo king over them.

Theoph. 'Dion.' Now before these things in the times of Justinian and Constantine, in whose time was the heresy of the Maronites, in the year 990, in the month of April, the 30th[5]) day of it, on the first day of the week in the season of unleavened bread[6]), at the 3rd hour, there was a great earthquake, and in it Batnai in S'rug was overthrown, and the old church of Edessa[7]), and large numbers of people perished.

Theoph. Mich. Greg. (?) And in the year 991 Mu'awiya, King of the Saracens, died, and Yazid his son reigned after him for 3 years 6 months.

'Dion.' And in the year 994 my lord Severus Bar Mashke, patriarch of Antiocheia, [died][8]), and so did Yazid the son of Mu'awiya[9]); and Marwan the son of Chakham reigned for a year and a half.

Mich. And in the year 995 my lord Athanasios became patriarch, and in the year 996 Marwan died, and 'Abd Al Malikh his son Theoph. Mich. Greg. reigned after him for 21 years. He made peace with the Romans for 3 years[10]), and paid them a tribute of a thousand denarii and one Arab horse every day.

Mich. Greg. (Eccl.) (?) And in the year 999 my lord Julian was made patriarch in the monastery of my lord James at Kyrrhos, and my lord George was made bishop of the tribes).

Mich. And in the year 1006 the armies of the Romans went out to the Valley of Antioch; and Dinar the son of Dinar met them and

---

1) Mich. '2 y 5 m'; Greg. '2 y 6 m'.

2) Michael does not give this as the reason for his deposition, but only places the two in juxtaposition. The expression here and below perhaps points to a Melchite source.

3) Mich. '2 yrs.'

4) Mich. '1 yr.'

5) 'Dion.' says on Sun. Apr. 3; and the correspondence with the day of the week shows that he is right.

6) i. e. on Easter Day.

7) 'τὸ βατᾶν καὶ ὁ τροῦλλος τῆς ἐκκλησίας Ἐδέσης' Theoph.

8) Mich. places the death of Severus in 995 (684), and Greg. (Chron. Eccl.) in 991 (680). The latter however afterwards states that Athanasius was ordained in 995, in the same year as his predecessor's death. 'Dion.', who like our author places Severus' death in 994, says that it was followed by a vacancy of 5 yrs.

9) Mich. more correctly places Yazid's death in 995.

10) Michael says '10 yrs'.

slew them; and few of them escaped and returned to the land of the Romans with evil fame[1]). And in that same year the Romans rebelled against Justinianus their king and cut off his nose and banished him: and they brought Leontios out of prison and made him king over them. And these things have been recorded by us above, when we recorded the names of the kings of the Romans, one after another, as far as Leo. And in the year 1008 the Saracens struck 'zuze'[2]) and denarii with no figures upon them, but only legends.

Mich. Greg.

Mich. Greg.

And in the year following 'Atiyya made a register of foreigners; and my lord George[3]) from the monastery of my lord Shilo was made bishop of S'rug and the district of Chauro.

Mich.

And in the year 1010 the blessed my lord Thomas of Constantia[4]) died.

And in the year 1015 'Abd Allah the son of 'Abd Al Malikh came with a great army and brought workmen and built Mopsouestia, which is in the country of Cilicia[5]). And the same year there went out an edict, and all the swine were killed. And in the year 1016 'Abd Al Malikh died, and Walid his son reigned after him for 9 years, an astute man, who made the exactions and the oppression greater than they had been under any that were before him: and he destroyed and annihilated the robbers and brigands[6]): and he built a city and named it 'In Gero[7]). And in that year Shabib the Charuri, a celebrated and mighty horseman[8]), was drowned in the Euphrates.

Theoph. Mich. (?) Greg. (?)

Mich.

Theoph. 'Dion.' Mich. Greg.

Theoph. (?)

---

1) This battle is placed in A H 75 (May 694—Apr. 695) by El. Nis. and Ibn Wadhich. Ibn Wadh. locates it at Al A'mak (Al Tab. II p. 2016 Al 'Amk), which is clearly the ܥܡܩܐ of our author. Al Baladhuri places it 10 miles from Mar'ash. Dinar is mentioned by Ibn Wadh. and Al Bal., but not by Michael.

2) i. e. drachmas. The Armenian Michael wrongly gives the year as A H 75.

3) See Wright CBM p. 110.

4) According to 'Dion.' Thomas the Stylite of Constantia flourished circ. 1021 (710).

5) Theoph. places this event in 702. Mich. places the capture of the city by Maslama in 1015 (704) and its rebuilding in 1017 (706) (Mich. Arm. wrongly 1011). He does not mention 'Abdu' llah. The Arabic writers place the rebuilding in A H 83 or 84 (702/3).

6) I know no parallel to this description of Al Walid.

7) Theoph. AM 6202 '*ἤρξατο* (*Ἄβας*) *κτίζειν τὸ Γάρις εἰς τὴν χώραν Ἡλιουπόλεως*': cf. AM 6235 '*Μαρουὰμ* . . . . *ἔρχεται εἰς Ἔδεσαν, κἀκεῖθεν εἰς τὰ μέρη Δαμασκοῦ καὶ Ἀντιλιβάνου, εἰς καμπον λεγόμενον Γάρις, κἀκεῖ συμβαλὼν τῷ Σουλειμὰν παρὰ τῷ ποταμῷ Λιτᾶ* . . . *τρέπει αὐτόν*'. 'Dion.' in recording this last event calls the place 'In Gero, and Ibn Wadh. (II p. 413) 'Ain Gar. Probably the Syrians changed the Arabic name into one that had a meaning in Syriac. Its foundation is mentioned only by Theoph. and our author.

8) Probably a misunderstanding of a statement that he was drowned on horseback. Al Tab. places his death in A H 77 or 78 (696/7). Theoph. mentions him under the name of '*Σαβῖνος*' (AM 6185), but no non-Arabic writer except our author records his death.

And in the year 1018 my lord Simeon, bishop of Karrhai, who came from the monastery of Karthamin[1]), built and completed the church in Nisibis; but it was dedicated by my lord Julian the patriarch.

'Dion.' And in that year[2]) a Synod assembled in the convent of my lord Shilo in the days of my lord Julian. And at that time the abbot, my lord James, the translator of books, was highly reputed: and he was constrained by the Synod and accepted the throne [of Mich. (?) Greg. Edessa[3]). — — — — — — — he died in the monastery] of Mich. (?) Greg. (?) Thel 'Addo[4]). And in the year one thousand [and twenty[5]) my 'Dion.' lord] Elijah [became] patriarch. And in that year there went forth [an edict that] every man should be registered and should come to his country and to [his father's] house[6]).

Mich. And in the year 1021 Mahomet the son of Marwan was removed from G'zirtho; and in his place came Maslama the son of Theoph. Mich. Greg. 'Abd Al Malikh; and he assembled forces and invaded the land of the Romans: and they encamped against the fortresses of Toranda[7]) and Maseia[8]) and the city of Mystia[9]); and they laid them waste and led all who were in them into captivity.

And in the year 1022 Maslama sent amirs over the whole of G'zirtho[10]); and they measured lands and counted vines and plants and men and cattle; and they hung seals of lead on every man's neck.

Theoph. Mich. And in the year 1029[11]), in the month of February, on the

---

1) He is mentioned by 'Dion.' under 1032 (721) and appears among the signatories of the decree of union with the Armenians in 726 in the Arabic Michael. His death is recorded below p. 585.

2) Placed by 'Dion.' in 1017 (706).

3) This was not the first election of James, which was in the time of the patriarch Athanasius, but his restoration (cf. Greg. Chron. Eccl. p. 293).

4) Between Antioch and Berrhoia (Theodoret tom. 3 p. 1340 Migne). Abbeloos and Lamy (ad Greg. Chron. Eccl. p. 275) place it between Emesa and Damascus, but I do not know on what authority. Mich. Arab. does not here mention Thel 'Addo, but afterwards (fol. 262 b) refers to it as the place of the death of James.

5) So Greg. . Mich. Arab. has 1028 (717); but this must be an error of the translator, since Mich. makes Elijah ordain Constantine to succeed James (d. 708) at Edessa and makes him die on Oct. 3, 723 after a patriarchate of 14 years.

6) 'Dion.' places this edict in 1003 (692) in the reign of 'Abdu'l Malikh, but says that it was renewed in this year.

7) Taranton in Cappadocia. Mich. places its capture in 1022 (711). Theoph. mentions an unsuccessful attack upon it in 702, and Al Baladhuri, quoting Al Wakidi, places its occupation in that year.

8) Amaseia. Theoph. places its capture in 713, Mich. in 1023 (712), and so the Arabic writers.

9) Misthia in Lycaonia. Theoph. records its capture under 713. It is not mentioned by Mich. .

10) Not elsewhere recorded.

11) The date 1024 (713) given in the margin is undoubtedly correct, since both Michael and El. Nis. record it under that year. The date 1029

8th of it, early in the morning on the third day of the week, there was an earthquake in all the regions of Syria, and it destroyed and engulfed men without number: and there were large numbers of locusts, and a plague.

And in the year 1026 Walid died, and Suliman became king for two years and a half. Theoph. Mich. Greg. 'Dion.'

And in the year 1027 Suliman assembled armies and workmen, and they went by sea and encamped in Asia; and they took two cities, Sardis and Pergamos, and other fortresses; and they killed many men and led many into captivity; and the Syrians also who were there they carried away and let them go in safety[1]). Mich. Greg.

In the year 1028 Suliman again assembled forces in the Meadow-land of Dabik and sent a great force under the command of 'Ubaida[2]) to the land of the Romans: and they went and encamped in the region of Thrace; and 'Ubaida went to the region of Bulgaria, and many of his army were destroyed by the Bulgarians[3]). And the rest, who remained, were so hard pressed by Leo, the astute king of the Romans, who has been mentioned above last among the kings of the Romans, that at last they ate the flesh and the dung of their draught-animals[4]). And in that year the fortress of Antigun[5]) was taken by David the son of Suliman. And in the month of September Suliman died in the Meadow-land [of Dabi]k; and after him reigned '[Umar the son of 'Abd Al 'Aziz] the son of Marwan for 2 years and 7 months: — — — — — and a merciful king beyond [all the kings] that were before him[6]). Mich. (?) Greg. (?) — Mich. (?) Greg. (?) 'Dion.' (?)

And in the year 1029, [in the month of December], on the 24th of it, on the Preparation[7]), at the third [hour], on the Nati- 'Dion.' Theoph. Mich.

---

has arisen from a confusion with the earthquake of that year mentioned lower down. Michael places the earthquake of 713 on Feb. 28, and so Theoph. (who however places it in 714), and the accuracy of this date is guaranteed by the fact that Feb. 28, 713 was a Tuesday. The letter כ has therefore dropped out in our Chronicle.

1) Not elsewhere recorded.

2) 'Umar the son of Hubaira is meant, as in Michael.

3) According to Michael it was Maslama who was defeated by the Bulgarians.

4) Michael says 'the caulking of their ships', and so the Syriac Gregory. The Arabic Gregory has 'draught animals and skins and the roots and leaves of trees', 'Dion.' 'their cattle and horses', and later, 'their shoes and the flesh of the dead, and even attacked one another'.

5) Perhaps Antigous in Pisidia: see Ramsay, Hist. Geog. of Asia Minor p. 141. Ibn Wadh. however says that David took Al Mara near Melitene.

6) Theoph. and Mich. give a very different account of 'Umar.

7) El. Nis. also mentions this earthquake and places it on Fri. 15 Gum. II AH 99, i. e. Jan. 23, 718, which however was a Sunday. We must therefore correct 'Gum. I'. which gives us Dec. 24, 717, which was a Friday and agrees with our author.

vity[1]), there was a great earthquake, and a voice was heard, as of many people.

In the year 1030 my lord Athanasius Haboyo[2]) became archimandrite of Karthamin.

Theoph. (?) 'Dion.' (?) Mich. (?) Greg. (?) Theoph. 'Dion.' Mich. Greg. Act. Conc. Nic. II (Mansi 13 p. 197) (?)

And in the year 1031[3]) 'Umar died in the district of Apameia, in the monastery of Ikruntho[4]), and after him reigned Yazid the son of 'Atba, the son of 'Abd Al Malikh[5]). He reigned 4 years, and ordered that all images and likenesses in his dominions, of bronze and of wood and of stone and of pigments, should be destroyed.

Theoph. (?)

And in the year 1033 Dachakh, Amir of G'zirtho, sent registrars through the whole of his province; and they registered all persons, children and adults, even to him that was born that day[6]); and they measured lands and counted plants and made an inquisition the like of which was never known: and everyone in whom they found any false statement they shaved: and they shaved many persons.

Mich.

And in the year 1035 died my lord Elijah the patriarch, in October, on the third of it: and he was succeeded by my lord Athanasius from the monastery of Gubo Baroyo[7]).

Theoph. (?) 'Dion.' (?) Mich. Greg. Theoph. 'Dion.' (?) Mich. Greg.

And in that year[8]) Yazid the king died; and Hashim the son of 'Abd Al Malikh reigned after him for 19 years. He founded houses and sowing-lands and workshops more than all the kings that were before him; and he carried a canal from the Euphrates to water the plantations and the sowing-lands, which he had made upon it.

Theoph. (?) 'Dion.' Mich. Greg.

And in the year 1037 Maslama invaded the land of the Romans; and he took Neokaisareia in Pontus[9]); and he burnt it and carried the inhabitants into captivity to the land of Syria.

---

1) Strictly on the Eve of the Nativity. By the 3rd hour the 3rd hour of the night is perhaps meant.

2) Not otherwise known.

3) 'Dion.' and Michael wrongly 1034.

4) Not otherwise known. The Arabic Gregory says that he died in the monastery of Simeon, and so Al Tab. who also says that according to one source he died in the district of Chasarin (the locality of which I do not know).

5) Yazid was son of 'Abdu'l Malikh and 'Atkha, which through the common confusion of ܟ and ܒ appears in our author as 'Atba and was perhaps taken by him as the name of Yazid's father.

6) Not elsewhere recorded; but Theoph. (AM 6224) transfers this statement to the action of Leo in Sicily and Calabria '*ἐποπτεύειν τε καὶ ἀναγράφεσθαι τὰ τικτόμενα κελεύσας ἄῤῥενα βρέφη*', and actually has the impudence to add '*ὅπερ οὐδ' αὐτοί ποτε οἱ διδάσκαλοι αὐτοῦ Ἄραβες ἐποίησαν εἰς τοὺς κατὰ τὴν ἑῴαν Χριστιανούς*'.

7) Stated by Assemani (BO 2 p. 74) to have been in Mesopotamia on the Euphrates; but I do not know on what authority: from Greg. Eccl. p. 337 it seems to have been in the district of Kyrrhos.

8) So El. Nis. correctly. Theoph. has 725, 'Dion.' 1038 (727), and Mich. 1037 (726).

9) So 'Dion.', Mich. Arab. (Arm. has 'Diokaisareia'), and Greg. (ed. Bedjan). Theoph. records the capture of Kaisareia in Cappadocia in the

And again in the year 1039 he invaded the land of the Turks; and a great army met him, and he returned defeated [1]): and again he collected masons and carpenters, and he went a second time and fought and won: and he built fortresses and great cities (?) there [2]).

Theoph. Mich. Greg.

'Dion.' Mich. (?) Greg. (?)

And in the year 1045 my lord Simeon, bishop of Karrhai [3]), from the monastery of Karthamin departed on the 3rd of June; and his place was taken by my lord Simeon, his disciple [4]). And in the year 1046 died my lord Constantine, bishop of Edessa, the disciple of my lord James and his successor [5]): and he was succeeded by Athanasius his disciple [6]).

And [in] the year 1047 a Synod [of] bishops was assembled [in the monastery] of Arbin in the West, which was attended by my [lord] Athanasius the p[atria]rch, for the purpose of reforming the ecclesiastical canons [7]).

And in the year 1049 died [my lord Th]omas, bishop [of] Karrhai [8]), and my lord Theodore of [Sa]mosata [9]), and my lord Theodotos of Germanikeia [10]), and [my lord] John the Stylite of Yathrib (?) [11]).

---

following year (727), El. Nis. in AH 107 (May 725—726), and Al Tab. in 108. Ibn Wadh. makes Maslama invade the South in AH 108, which is not consistent with a capture of Neokaisareia.

1) Theoph. places this expedition in 730.

2) According to 'Dion.' and Mich. the Turks in 1042 (731) invaded Atropatene and were compelled by Maslama to retire. According to Theoph. he invaded the country of the Turks in 732 and returned in fear. El. Nis. makes him undertake three victorious campaigns in AH 109, 110, and 113 (727, 728, and 731), and Ibn Wadh. two in 107 and 109. 'Dion.' makes him destroy the 'gate' of the Turks in 1042 and rebuild it in 1043 (732). Al Tab. places his campaigns in 110, 112, and 113.

3) See above p. 582.

4) 'Dion.' mentions this man under the year 1057.

5) He was one of the signatories of 726 (Mich.). 'Dion.' erroneously makes him succeed Chabib in 1040 (729).

6) Not otherwise known.

7) I find no other record of either the place or the Synod.

8) Not otherwise known.

9) Cf. Greg. Eccl. p. 321.

10) His name appears among the signatories of 726 in Mich.

11) Cf. Wright CBM. p. 595, 988. Schüster (ZDMG. 24, p. 263) and Smith (Thes. Syr. col. 1946) take ܠܠ as the preposition and suppose Yathrib or Medina to be meant, and, though it is odd that ܠܠ is always prefixed to the word (cf. also CBM. p. 708), this view is strongly supported by an extract from Dionysios in Mich. Arab. fol. 223 b, where [illegible] appears in a list of chroniclers; cf. also fol. 268 b marg., where we have [illegible]. Hence, strange though it may seem, we must assume the existence of a stylite and even a monastery (CBM. p. 708, 988) at Medina. [M. Nau has called my attention to Wright Syr. Lit. p. 154, where the place is identified with *Αἰταρβα* or Al Atharib near Aleppo, but unfortunately no reference for this name is given.]

Mich. (?) Greg. (?)

And in the year 1054 a Synod was assembled in the West, which was attended by my lord Ioannes the patriarch and my lord Athanasius Sand'lono[1]), metropolitan of G'zirtho, concerning the disturbance existing in the church and various reforms[2]). And in [that] year Hashim died[3]), and W[alid] reigned after him for one year and a half, a man given to [wine] and debauchery.

Theoph. (?) Mich. Greg.

Theoph. (?) Mich. (?) Greg. (?)

And in the year 1056 Walid died, and Marwan reigned [after] him[4]), a man oppressive and formidable to the Saracens. And, when he died, 'Abd Allah the son of Mahom[et] reigned after him. He gave orders, and the walls of the cities of Syria were razed to the ground.

Theoph. 'Dion.' Mich.(?) Greg.(?)

And in the year [10]65 'Abd Allah died; and 'Abd Allah, his brother, became king. Now in the beginning of his reign there was war and strife between the P[ersians and the Saracens]. And he appointed his son M[ahdi] to reign over the Saracens after him.

Theoph. 'Dion.'

'Dion.' (?) Mich. (?) Greg. (?) Dion. ap. El. Nis. (?)

And in the year 1066 my lord Ioannes the pat[riarch] died; [and] the bishops [assembled] at Rhesaina [by the king's] command, [and] ordained [my lord] Isaac, [bis]hop of Karrhai, from the monastery [of Kar]thamin to be their patriarch. And [in the year] following he died at the king's court at 'Akulo[5]); and my lord Athanasius Sand'lono from the monastery of Karthamin became patriarch after him.

And in the year 1069 my lord Dionysios from Karthamin was ordained bi[sh]op of Karrhai[6]).

Mich. (?) Greg. (?)

And in that year my lord Athanasius died at Karrhai on the 11th of June[7]); and they brought him and laid him in the convent which he built above Beth Thel Beshmai[8]).

'Dion.' Mich. (?) Greg. (?) Dion. ap. El. Nis. (?)

And in the year 1070 there was great division and confusion in the church. Then the Western bishops assembled and consecrated George the deacon from B''elthon patriarch; and the bisho[ps] from G'zirtho consecrated for themselves my lord John from the monastery of [Karkaf]tho[9]). And in the year 1073 my lord John

---

1) Mich. Arab. [illegible] 'the sandaled', from which it appears that the name is not derived from his place of origin, but is a nickname.

2) Mich. records these disturbances but places them in the reign of Marwan. According to him the Synod was held at Tharmana near Kyrrhos in 1063 (752). He is followed by Gregory (Chron. Eccl.).

3) Mich. erroneously 1056 (745).

4) The short reigns of Yazid III and Abraham are omitted. 'Dion.' tells us that they were not recognised in Mesopotamia.

5) i. e. Al Khufa. Other authors say that he was killed by the Caliph's orders.

6) 'Dion.' mentions him under 1066, and again among the bishops who elected George in 1070 (758/9).

7) Other authors say that he was murdered: no one else gives the day of his death.

8) Between Constantia and Mardin; see Josh. Styl. 51 and Wright's note.

9) i. e. a skull, or Calvary, celebrated as the birthplace of the Karkaphensian recension of the Scriptures. It was at Magdal (Assem. BO 2 p. 78)

the patriarch died[1]): and 'Abd Allah the king assembled all the bi[sho]ps, and George the patriar[ch] he shut up in prison for ten years; and in his place he appointed the impious David, bishop of Dara, from the monastery of Karthamin. There my lord Dionysios, bishop of Karrhai, died[2]).

'Dion.'

And [in the year] 1—[3]) Morutho the impostor came from Mausil [to the region of] G'zirtho; and he proclaimed that in his days sin [should be destroyed in (?)] the world: and he said of himself, "I am a worker of miracles": and the regions of G'zirtho came to him. And [he commanded them] to offer prayers, and he sprinkled them with ashes, while he said that he consecrated altars and crosses[4]) [and] presbyters in his own name. And on Maundy Thursday he ate a lamb to represent Christ, inasmuch as there were many Christians with him (?). Now he was in [the district of Da]ra.

And [in the year] 1— D[avid] the impious, [who was made] patriarch [by] compulsion of the crown, died[5]); [but] the blessed [George remained] shut up in prison.

[And], when ['Abd Alla]h the son of M[ahomet] had reigned 23 years, he died, and [Ma]hdi [his son, whom] he had appointed to be king, succeeded [him]. And, when he [was on the throne, he released] George [from] prison. And he assembled a Synod of 36 bishops at S'rug on account of John, metropolitan of Thagrith;[6]) and they all anathematized him and deposed him: and the convent of my lord Matthew[7]) received him, and he consecrated 6 bishops[8]) from among them. And in that year Mahdi died, and he had reigned 8 years and 9 months[9]). And Musa his son reigned after him for one year, while after him Harun his brother reigned for — years.

Mich. (?) Greg. (Prim. Or.) (?)

And after him reigned Mahomet his son; and he was killed by 'Abd Allah Al Mamun his brother: and the whole land of Syria was without a king for 15 years.

And in the year 1101 my lord Joseph from the monastery of Gubo Baroyo was ordained patriarch for one year and died.

---

in the district of the Chaboras (Greg. Chron. Syr. p. 385 ed. Bedjan): see Stud. Bibl. et Eccl. 3 p. 61 (Oxford). I supply the name from 'Dion.'.

1) Dionysios (ap. El. Nis.) and Mich. have 1074 (763).

2) 'Dion.' places his death in 1079 (768).

3) In 1081 (770) according to 'Dion.', whose account is somewhat different from our author's.

4) There is possibly some misunderstanding here. 'Dion.' has "he not only consecrated priests, but also made the sign of the cross and performed the imposition of hands over the heads of the priests".

5) The date of David's death is nowhere mentioned.

6) According to Michael in 1096 (785).

7) At Mausil (Assem. BO 2 p. 114).

8) Michael says '3 bishops'.

9) Al Mahdi died in 1095 (784), the year before the Synod of S'rug, if Michael's date for the Synod is correct.

And in the year 1104 my lord Kyriakos from the monastery of Bizuno[1]) was ordained patriarch on the 15th of August[2]).

And in the year 11[28], on the 16th of June[3]), [on] the holy first day of the week, at the time of the divine Sacrifice, this man departed from the world in the city of Mausil: and he was carried to the city of Thagrith and laid in the great church of the fortress.

And in the year 1130[4]) my lord Dionysios from the monastery of Kenneshre[5]) was ordained patriarch in the city of Kallinikos.

And, when he died, John from the monastery of my lord Zakhai[6]) became patriarch after him in the year 115[8]: and he was ordained in the monastery of my lord Shilo in S'rug.

---

1) At Kallinikos (Greg. Eccl. p. 329).

2) So Mich.. Greg. says according to some authorities on Aug. 8, according to others on Aug. 1.

3) The Arabic Michael has Aug. 19 and Greg. Aug. 16. The fact mentioned by our author that he died on a Sunday shows the last to be right.

4) Mich. 1129; and Dionysios himself, whom Michael quotes, says that he was ordained on Sun. Aug. 1, 1129 (818), which is correct. The ܠ is not clear in our MS., but there is not room for a 4th letter.

5) Not Kenneshrin (Chalkis), but the celebrated monastery of John the son of Aphthonia on the Euphrates. (Land, Anecd. Syr. vol. 3 p. 245.)

6) At Kallinikos (Assem. BO 2 p. 307).

abbharā.

Von

Richard Pischel.

In dieser Zeitschrift 50, 722 sagt Bartholomae: „Das prakr. *abbharā* neben *accharā* geht nicht wie dies direct auf ai. *apsarā́s* zurück, sondern, wie mir scheint, auf ein daraus durch volksetymologischen Anschluss an *abjá-s* ‚wassergeboren' hervorgegangenes **abjar*°; vgl. dazu hind. *kubbo:* ai. *kubjá-*, Ascoli, Krit. Studien II, 263" [lies: 262]. Wie aus dem Citat hervorgeht, ist Bartholomaes Quelle Ascoli. Bei ihm heisst es Kritische Studien 262: „Diese Form [Alt-Hindī *apchar*] wird meiner Ansicht nach bestätigt durch pr. *abbharā*, das seinerseits rätselhaft erschien (Lass. 267) und welches sicherlich auf das einschneidendste umgestaltet worden ist. Gehen wir aber von *apkhar* aus, so bekommen wir durch Schwächung der Tenuis zu Media: *abghar* und daraus *abbhar-* nach der Analogie von hind. *kubbā*, sind. *kubo* etc. für Skt. *kubja* bucklich, krumm". Ascoli, der richtig *kubbā* hat, was Bartholomae als *kubbo* wiedergiebt, beruft sich demnach auf Lassen, Institutiones Pracriticae p. 267, wo es heisst: „Legitur tamen Vik. 6, 11 et alibi *abbharā* pro *apsarāḥ*". Mit „Vik. 6, 11" ist gemeint: Vikramorvasi; or Vikrama and Urvasi: A Drama. By Kálidása. With a Commentary, explanatory of the Prákrit Passages. Calcutta 1830. Dort steht p. 6, 11 *aṇavbharā* = *anapsarāḥ;* die Worte „et alibi" aber können sich nur auf Lassens Collation der Pariser Handschrift der Vikramorvaśī (Hamilton et Langlès, Catalogue des manuscrits Samskrits de la Bibliothèque Impériale, Paris 1807, p. 73 No. LXXXV) beziehen, aus der Lassen Lenz Mitteilungen gemacht (Apparatus criticus ad Urvasiam, fabulam Calidasi, Berolini 1834, p. 5), und die er später auch Bollensen überlassen hatte (Vikramorvaśī, St. Petersburg 1846, p. VIII). Aus dieser Handschrift (P) zeichnet Bollensen nach Lenz oder Lassen zu Vikramorvaśī 16, 11—13; 31, 14; 51, 13—15 die Form *abbharā*, zu 40, 11 *abbharehiṃ* auf. Sonst findet sich *abbharā* in keinem der Lassen zugänglichen Texte,

ebensowenig in irgend einem später veröffentlichten. Die Form beruht also lediglich auf der einen gedruckten Stelle der Calcuttaer Ausgabe der Vikramorvaśī vom Jahre 1830 und auf einer Variante der Pariser Handschrift desselben Stückes. Diese Handschrift ist in bengalischer Schrift geschrieben, wie vermutlich auch die von dem Herausgeber der Calcuttaer Ausgabe benutzten MSS., und es ist daher sehr leicht möglich, dass sie überhaupt nur verlesen ist. Jedenfalls ist sie falsch. Das *aṇavbharā* der alten Calcuttaer Ausgabe hat Lenz in seinem Abdruck dieses Textes p. 6, 4 zu *aṇ-abbharā* verbessert, und danach hat Hoefer diese Form citiert (De Prakrita dialecto libri duo. Berolini 1836, p. 109, § 103), ohne dass auch er andere Beispiele desselben Lautüberganges beibringen konnte. Im Apparatus criticus hat Lenz später keine v. l. angegeben; aber Bollensen, dem der ganze kritische Apparat von Lenz vorlag, bemerkt in den Anmerkungen zu seiner Ausgabe p. 172 ausdrücklich, dass nur die Calcuttaer Ausgabe *aṇ-abbharā* (richtiger wäre *aṇavbharā*, wie gedruckt ist) lese, alle Handschriften *aṇaccharā*, wie er im Texte 7, 18 giebt. Und so schreiben auch alle anderen Ausgaben. p. 620, 20 meiner Ausgabe der südindischen Recension der Vikramorvaśī (Monatsbericht der Königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Nachtrag zum Octoberheft 1875) habe ich *aṇachcharā* für *aṇaccarā* beider MSS. verbessert; in der Ausgabe derselben Recension von Shankar P. Pandit, Bombay 1879, p. 9, 1 steht ebenfalls *aṇachcharā*; die MSS. BP haben *aṇaccarā*, wie südindische MSS. auch sonst oft, K *aṇaththarā*. Die neueste Ausgabe endlich von Parab und Telang, Bombay 1888, p. 16, 2 hat *aṇaccharā*. Das Wort *accharā* findet sich in der Vikramorvaśī noch 16, 15; 31, 14; 40, 11; 51, 13; 75, 10 ed. Bollensen, und an allen Stellen lesen sämtliche Ausgaben mit ihren MSS. °*ccha*°, die südindische Recension °*chcha*°, wo sie überhaupt das Wort hat. Auch wo sonst *accharā* in kritisch herausgegebenen Ausgaben vorkommt (Śakuntalā 21, 6; 118, 10; 158, 2 meiner Ausgabe; vgl. auch 59, 17 ed. Böhtlingk mit Anmerkung; Ratnāvalī 322, 30; Rāvaṇavaho 7, 45. 62; 13, 47; Ovavāiyasutta § [38]; Ausgewählte Erzählungen in Māhārāṣṭrī. Herausgegeben von H. Jacobi 64, 26; vgl. Weber, Bhagavatī 2, 215. 217) findet sich nirgends auch nur die Variante *abbharā*, auch nicht in den bengalischen Handschriften der Śakuntalā, wie die kritischen Anmerkungen zu meiner Ausgabe zeigen, sondern nur *accharā* in Übereinstimmung mit Hemacandra 1, 20; 2, 21.

Bollensen zu Vikramorvaśī 7, 18 p. 172 meint, die Form *abbharā* gehöre den späteren Dialekten an, offenbar beeinflusst durch Lassen, der Institutiones p. 267 *bbha* der Paiśācī zuschreiben möchte. Weber, Bhagavatī 1, 414 wollte auch Übergang von *psa* in *ppa* annehmen, und ich war früher der Meinung, dass anlautendes *psa* zu *pha* werde, also aus *a-psaras* hätte **appharā* werden müssen (Vedische Studien 1, 79). Das ist alles

irrig. Für anlautendes *psa* giebt es nur ein sicheres Beispiel: *chāa* = Pāli *chāta* = Skt. *psāta* (Pāiyalacchī 183; Deśīnāmamālā 3, 33), für inlautendes, ausser *accharā*, namentlich noch *jugucchaï*, Ardhamāgadhī *ḍugucchaï*, *ḍuguṃchaï* = *jugupsati*, *jugucchā*, AM. *ḍugaṃchā*, *ḍuguṃchā* = *jugupsā* und *licchaï* = *lipsati*, *licchā* = *lipsā*. Es wird also auch im Prākrit wie im Pāli, worauf Bartholomae nach E. Kuhn mit Recht verweist, *psa* nur zu *ccha*. Auf *apsaras* liesse sich also *abbharā* in keinem Dialekte zurückführen. Eine solche Form giebt es aber, wie gezeigt, überhaupt nicht, und die Etymologieen von Ascoli und Bartholomae beruhen auf einer falschen Lesart, die seit dem Jahre 1833 aus allen Texten verschwunden ist.

Ein Exposé der Jesîden.

Von

Mark Lidzbarski.

In dem Sammelband Cod. Sachau 200 der Kgl. Bibliothek zu Berlin, der alles und noch einiges darüber enthält, teilt Jeremias Schâmîr aus Mossul[1]) auf Fol. 37a ff. ein die Religion der Jesîden betreffendes Schriftstück mit, das bei der geringen Kenntnis, die wir noch immer von jener Sekte haben, ediert zu werden verdient. An der Echtheit desselben ist nicht zu zweifeln[2]), denn seine Angaben decken sich mit dem, was man sonst vom Jesîdentum weiss, es enthält aber auch vieles, das die anderen Quellen überhaupt nicht bieten oder nur dunkel andeuten. Jeremias hatte offenbar die Absicht, das ursprünglich arabisch abgefasste Schriftstück ins Fellîchi zu übersetzen, gab aber bald sein Vorhaben auf und teilte es arabisch mit.

In den Anmerkungen zur Übersetzung citiere ich mit abgekürztem Titel:

Badger: The Nestorians and their Rituals .... By the Rev. George Percy B., 2 Bde. London 1852.

Chabot: Notice sur les Yézidis, publiée d'après deux manuscrits syriaques de la Bibliothèque Nationale et traduite par M. J.-B. Ch., Journal Asiatique, Serie IX, Bd. 7, p. 100 ff.

Chwolsohn: Die Ssabier und der Ssabismus von Dr. D. Ch., 2 Bde., St. Petersburg 1856.

Hoffmann: Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer .... von Georg H., Leipzig 1880.

Kiepert: Nouvelle Carte générale des provinces asiatiques de l'empire ottoman .... dressée par Henri K. Berlin 1884.

---

1) Vgl. über ihn Sachau, Reise p. 355 und meine Bemerkungen in Zeitschrift für Assyriologie IX, p. 255.

2) Anders verhält es sich mit dem auf Fol. 33b ff. desselben Codex mitgeteilten Schutzbrief für alle Christen der Welt, den der Prophet diktiert und Moâwija niedergeschrieben haben soll. Er ist unterzeichnet von: أبو بكر الصديق وعمر بن الخطاب وعثمان بن عفان على بن ابى طالب معاوية بن سفيان u. s. w. Das genügt.

Layard-Meissner: Austin Henry L., Niniveh und seine Ueberreste . . . . Deutsch von Dr. N. N. M. M., Leipzig 1850.
Layard-Zenker: Austin Henry L., Niniveh und Babylon . . .: Übersetzt von Dr. J. Th. Z., Leipzig o. J.
Menant: Les Yézidiz . . . . par M. J. M. Paris 1892. (Annales du Musée Guimet. Bibliothèque de vulgarisation. V.)
Ritter: Die Erdkunde von Carl R., Theil 9, Buch 3, West-Asien. Berlin 1840.
Sachau: Reise in Syrien und Mesopotamien. Von Dr. Eduard S., Leipzig 1883.
Siouffi A: Notice sur la secte des Yézidis, pas M. N. S., Journal Asiatique, Serie VII, Bd. 20, p. 252 ff.
Siouffi B: Notice sur le Chéikh ʿAdi et la secte des Yézidis, par M. N. S., ibid., Serie VIII, Bd. 5, p. 78 ff.

[illegible][1] [illegible] عبد العزيز سنة ١٢٨٩ [illegible]
[illegible] الحرب [illegible]
[illegible] يزيديه ملة نحو ١٥ الف نفس ذكور باطراف الموصل:
[illegible]
[illegible]
[illegible]

[illegible]
[illegible]
[illegible]

اولا: البند الاول ❖

بحسب ديانتنا اليزيدية: لازم على كل فرد من طايفتنا صغير وكبير: وامرأة وبنت: في كل سنة ثلاثة مرات: يعني اولا من ابتداء شهر نيسان الرومي الى اخره وثانيا من ابتداء شهر ايلول الى اخره وثالثا من ابتداء شهر تشرين الثاني (f. 37 b) الى اخره: اذا لم يزر شكل طاوس الملك جل شانه: يكفر ❖

1) Der Text ist so mitgeteilt, wie ihn der Codex hat.

البند الثانى ❖

كل ناس من طايفتنا صغير وكبير: اذا ما زار حظرة[1] الشيخ عدىّ بن مسافر قدس الله أسرارها العالية: فى السنة مرة واحدة: يعنى من خامس عشر من شهر ايلول الرومى الى العشرين بحسب ديانتنا: يكفر ❖

البند الثالث ❖

لازم على كل فرد من طايفتنا كل يوم فى وقت طلوع الشمس ان يزور موضع شروق الشمس: بشرط ان لا يوجد واحد من المسلمين والنصارى واليهود او غير ذلك: واذا ما يعمل واحد منهم ذلك يكفر ❖

البند الرابع ❖

يلزم على كل فرد من طايفتنا كل يوم ان يبوس يد اخيه: اخ الاخرة: يعنى خادم المهدى ويد شيخه او پيره: واذا لم يؤدّى ذلك يصير عليه كفر ❖

البند الخامس ❖

شىء ما يمكن احتماله بحسب ديانتنا عند الصباح لما يبدون المسلمين فى الصلوة يقولون كلام حاشا: اعوذ بالله الى اخره: واذا سمعها واحد مننا يلزم ان يقتل نفس القائل ويقتل نفسه: والا يصير كافر ❖

البند السادس ❖

وقت الذى يموت واحد من طايفتنا اذا ما كان موجود عنده اخوه الآخره وشيخه او پيره وواحد من القواليين يقول عليه ثلاثة اقوال: يعنى يا عبطاوس ملك جل شانه لازم تموت على دين معبودنا وهو طاوس ملك جل شانه (f. 38a) ولا تموت على دين غيره: واذا جاك احد وقال لك: من دين الاسلام: او دين النصارى: او دين

1) = حضرة.

اليهود: او على اديان غير ذلك من الملل: لا تصدقهم ولا تؤمن بهم: واذا صدقت او آمنت من دون دين معبودنا طاوس ملك جل شانه فتموت كافرًا❖

البند السابع❖

عندنا شيء يسمى بركاة الشيخ عديّ يعنى تراب تربة الشيخ عدى قدس سره: لازم على كل نفر من طايفتنا يكون موجود عنده مقدار وموضوع فى جيبه وياكل منهُ عند كلّه صباح واذا ما اكل منه تعمدا يكفر: وايضًا لما يموت عند قرب الموت اذا لم يكن موجود من ذلك التراب المبارك تعمدا يموت كافرًا❖

البند الثامن❖

من خصوص صيامنا: كل فرد من طايفتنا اذا اراد ان يصوم: يلزم ان يصوم فى محله لا فى غير محل: من سبب كل يوم من ايام الصيام وقت الصباح يروح الى بيت شيخه وپيره يمسك الصيام: ثم وقت الافطار ايضًا يلزم يروح الى بيت شيخه وپيره يفطر على الخمر المقدس مال ذلك الشيخ او الپير: واذا ما شرب مقدار قدحين ثلاثة من ذلك الخمر: صيامه غير مقبول ويصير كافر❖

البند التاسع❖

اذا واحد من طايفتنا سافر الى غير محل وبقى هناك اقل المدة سنة كاملة وبعده رجع الى محله: ذلك الوقت امراتهُ (f. 88 b) تحرم عليه: وما احد منّا يعطيه امرأة واذا واحد اعطاه يكفر❖

البند العاشر❖

من خصوص ملبوسنا: مثل ما ذكرنا فى بند الرابع على انه كل فرد من طايفتنا لهُ اخ الآخرة: ايضًا له اخت الآخرة: فبناء على ذلك: واحد منا اذا اراد ان يعمل له قميص جديد: يلزم ان المذكورة اخته الآخرة تفتح زيقه بيدها اى ذلك القميص: واذا لم تفتح فى يدها زيقه اذا لبسه يكفر❖

البند الحادى عشر ٭

اذا واحد من طايفتنا عمل له قميص او لباس جديد من غير ما يعمده فى الماء المباركا الموجود فى حظرة الشيخ عدى قدس سره: ما يمكن يلبسه: واذا لبسه يكفر ٭

البند الثانى عشر ٭

لباس الكحلى ما نقدر نلبسه قطعًا: وفى مشط المسلم والنصرانى واليهودى اوغير ذلك ما نقدر نمشط راسنا ابدا: ولا فى موس الذى يستعمله غيرنا نحلق روسنا فيه: الآ اذا اردنا ان نغسله فى الماء المبارك الموجود فى حظرة الشيخ عدى ذلك الوقت اذا حلقنا روسنا فيه جايز: واذا لم يكن مغسولا فى ذلك الماء المبارك وحلقنا روسنا نكفر ٭

البند الثالث عشر ٭

كل نفر يزيدى ما يقدر يدخل الى الطّهاره ولا يروح الى الحمام ولا ياكل فى معلقة المسلم: ولا يشرب فى مشربة المسلم او غيره من الملل السائره: واذا دخل الحمام او الطّهاره او اكل وشرب فى معلقة المسلم والذين ذكرناهم يكفر ٭

(fol. 39a) البند الرابع عشر ٭

من طرف الأكل: كثير فرق بيننا وبين سائر الملل: مثل لحم السمك وقرعه وباميه وفاصوليه ولهانه وخس ما ناكلهم: حتى مكان الذى مزروع فيها خس ما يمكن ان نسكنها الخ::

لاجل هذه الاسباب وغيرها ما نقدر بان ندخل فى خدمة العسكريّه الخ ٭

اسامى اصحاب الامضا

ريس طايفة يزيديّة امير شيخان حسين

شيخ روحانى طايفة يزيدية ناحية شيخان شيخ ناصر

مختار قرية مام رشان پير سليمان

مختار موسكان مراد

مختار حتاره ايوب

مختار بيبان حسين

مختار دهكان حسن

مختار حوزران نعمو

مختار باقصرة على

مختار باعشيقة جمو

مختار خوشابا الياس

مختار كرى پحن صغد

مختار كباره كوجك قاسو

مختار سينا عبدو

مختار عين سفنى كركو

مختار قصر عز الدين شيخ خيرو

مختار كبرتو طاهر

وغيرهم

هولاء كان مكتوب اسمايهم وختمهم فى عرضحال الذى ذكرناه سابق ونقلنا منه بعض اشياء.

„Zur Zeit des Sultans Abdu-l-ezîz[1]), im Jahre 1289[2]), schickte derselbe den Generalstabsobersten Muhammed Tâhir Beg von Stambul nach Môssul, damit er aus den in der Umgegend dieser Stadt wohnenden Dasnäern, d. h. der Jesidensekte, etwa 15000 Nisâm-soldaten aushöbe. Der Oberst berief zu sich nach Môssul ihre Notabeln und Schulzen und las ihnen den Fermân vor[4]). Darauf

1) Regierte 1861—76.

2) Dauerte vom 11. März 1872 bis zum 28. Febr. 1873.

3) In den europäischen Quellen wird dieser Name in den Formen überliefert: Dâseni, pl. Dussen, Badger, I, p. 111, Dasni oder Daseni, Layard-Meissner, p. 163, Davashim, Menant, p. 51; Angaben älterer Reisender s. bei Ritter, p. 754ff.

4) Schon früher, im Jahre 1847, war der Versuch gemacht worden, die Jesiden zum Militärdienste heranzuziehen, das Vorhaben wurde jedoch infolge der Intervention Sir Stratford Canning's aufgegeben, vgl. Layard-Zenker, p. 2f.

erbaten sie eine Frist von zehn Tagen, und hernach überbrachten sie ihm ein Exposé, in dem folgendes geschrieben stand:

Wir, die Dasnäersekte, können nach unserer Religion unmöglich in den Nisâmdienst treten. Wir wollen vielmehr, gleich den Syrern und Juden, Geld statt Menschen liefern. Es giebt viele Gründe, die uns daran hindern; hier schreiben wir 14 von ihnen nieder.

§ 1.

Nach unserer Jesîdenreligion muss ein jedes Mitglied unserer Sekte, klein wie gross, Frau wie Mädchen, jährlich dreimal, nämlich, erstens von Anfang bis Ende des Monats April nach griechischem (julianischem) Kalender, zweitens von Anfang bis Ende des Monats September, drittens von Anfang bis Ende des Monats November das Bild des Melek Ṭaûs erhabenen Wesens besuchen. Thut er es nicht, so wird er ungläubig[1]).

1) Die Besuche bei dem Bilde des Melek Taûs werden den Jesîden dadurch bequem gemacht, dass Qauuâls (vgl. p. 600, Anm. 2) mit den fünf noch vorhandenen Exemplaren desselben, den Sandjaks, in die verschiedenen von Jesîden bewohnten Gegenden reisen; über die Häufigkeit der Besuche vgl. Siouffi A, p. 268. Nur die Ortschaften des Distriktes Mossul erhalten dreimal im Jahre den Besuch des für sie bestimmten Sandjak. Abbildungen s. bei Badger, I, p. 124, Layard-Zenker, Taf. XV, H und Menant, p. 99. Übrigens dürfte in Melek, trotzdem es allgemein mit König übersetzt wird, nicht مَلِكٌ, sondern مَلَكٌ stecken; vgl. schon Ritter, p. 759 aus Perkins Reisetagebuch: „Malek Taoos, d. h. mächtiger Engel". Auch Ṭaûs scheint nicht von vornherein = طاووس zu sein, sondern es dürfte diese Gleichsetzung auf einer Volksetymologie beruhen, nach der dann die Sandjaks ihre Form erhalten haben. In dem Worte scheint eher ein alter Gottesname zu stecken, wenn auch beim Dunkel, in das der Ursprung des Jesîdentums und das Wesen des Ṭaûs gehüllt sind, schwer zu sagen ist, welche Gottheit darin zu suchen sei. Aber eben deswegen darf lautlich Ähnliches herangezogen werden. Und so möchte ich denn auf eine Stelle im Fihrist p. ٣٢٢, l. 27 f. aufmerksam machen. Sie handelt von den Festen und Göttern der Harranier und lautet: تمّوز ... وهو تاوز عيد يعمل لتاوز الاله. Sie wird von Chwolsohn, II, p. 201ff. eingehend behandelt, der in تاوز eine Korruptel von ياوز = Ἰαυᾶς (??) sehen möchte, aber doch nur deshalb, weil ihm ein dem Worte تاوز ähnlich lautender Gottesname nicht bekannt ist. Da man aber auch sonst viel Harranisches bei den Jesîden wiederfindet, halte ich es für möglich, dass Taûz mit unserem Melek Ṭaûs identisch ist. Wer ist nun Taûz? Die Möglichkeit, dass تاوز = تموز sei, hat Chwolsohn schon hervorgehoben (ibid., p. 205 oben), und dies scheint mir das Richtige zu sein, denn in der That ist im Kurdischen — und die Jesîden sprechen kurdisch — der Übergang von م in و sehr häufig, vgl. Justi, Kurdische Grammatik, p. 82f. An einen direkten Zusammenhang mit Duûzu darf man natürlich nicht denken.

§ 2.

Besucht irgend ein Mitglied unserer Sekte, klein wie gross, nicht wenigstens einmal im Jahre, nämlich vom 15.—20. September nach griechischem (julianischem) Kalender das Heiligtum des Scheich Adi ibn Mussâfir, Gott heilige beider hohe Mysterien, so wird es nach unserer Religion ungläubig[1]).

§ 3.

Ein jedes Mitglied unserer Sekte muss täglich bei Sonnenaufgang einen Ort aufsuchen, wo es den Sonnenaufgang schauen kann[2]), und zwar darf sich daselbst kein Muslim, oder Christ, oder Jude oder sonst ein [Andersgläubiger] befinden. Thut ein Jeside es nicht, so wird er ungläubig[3]).

§ 4.

Ein jedes Mitglied unserer Sekte muss täglich seinem Bruder, nämlich seinem Bruder für das Jenseits, d. h. dem Diener des Mahdi, und seinem Scheich oder Pîr die Hand küssen. Thut er es nicht, so verfällt er dem Unglauben[4]).

---

1) Über das Fest des Scheich Adî vgl. die prächtige Schilderung bei Layard-Meissner, p. 151ff., Menant, p. 133ff.

2) Im Texte steht eigentlich „den Ort des Sonnenaufganges".

3) Über die Gebetsverrichtung vor der aufgehenden, aber auch vor der untergehenden Sonne, vgl. Ritter, p. 752, 758, Layard-Meissner, p. 154f., Hoffmann, p. 125, Menant, p. 93, 116ff., Chabot, p. 110 u. a.

4) Dass ein jeder Jeside sich „un frère ou une soeur pour l'éternité" wählen muss, teilt auch Siouffi B, p. 86 mit; über das Wesen derselben sagt er aber leider nur, dass sie etwa den christlichen Paten entsprechen. — Aus unserem Schriftstück allein könnte man schliessen, dass Scheich und Pîr, eigentlich nur das arabische und persische Wort für denselben Begriff (= senior), eine und dieselbe Würde bezeichnen, in Wirklichkeit sind es aber zwei Klassen der jesidischen Geistlichkeit, vgl. Siouffi, a. a. O., p. 87—90, Menant, p. 61ff. Pîr als Titel bei den Ismaeliten s. JA, Serie VII, Bd. 9, p. 381f. — Den Titel Scheich führt auch eine Reihe göttlich verehrter Wesen, in denen sich alte Gottheiten erhalten haben. Sie werden oft mit arabischen, muslimischen Namen genannt, sei es dass es wirklich Menschen gegeben hat, die so hiessen, und die die Jesîden als Inkarnationen jener Gottheiten ansehen, sei es dass jene Einkleidung nur stattfindet, um das Heidnische an ihnen vor den Muslimen zu verbergen. Hierher gehört der Scheich Schems, d. h. Herr Sonne, den sie auch Scheich Schems-ed-dîn nennen, vgl. Layard-Meissner, p. 154, Badger, I, p. 117, Siouffi B, p. 83, 87, ferner Scheich Sinn, angeblich eine Abkürzung von Hassan el-Bassri, in Wirklichkeit = Scheich Sin, d. h. Herr Mond. Ausführliches über den Sinn s. bei Siouffi A, p. 252ff., B p. 83ff. Sie haben ihn, wie so vieles andere den Harraniern entlehnt, und sein harranischer Ursprung zeigt sich auch darin, dass sie ihn zum Vater Abrahams machen, vgl. Siouffi B, p. 83. Auch der Scheich Naçr-ed-dîn gehört hierher, aber er ist nicht wie Chabot's Syrer meint, der Nesroch der alten Assyrer (p. 106, l. 8 und 116 l. 13), sondern es dürfte نَسْر in ihm stecken, d. h. der ܢܫܪܐ der Doctrine of Addai (ed. Phillips, p. 24 l. 13) und נשרא des babylonischen

§ 5.

Etwas, das nach unserer Religion unmöglich geduldet werden kann, [ist folgendes]: Wenn die Muslims des Morgens zu beten beginnen, sagen sie — wovor Gott uns behüten mag —: „Ich nehme meine Zuflucht zu Gott u. s. w.“ [1]). Wenn jemand von uns dies hört, muss er den, der dies sagt, und sich selbst töten. Sonst wird er ungläubig.

§ 6.

Wenn zur Zeit, wo jemand von unserer Sekte stirbt, nicht sein Bruder für das Jenseits, sein Scheich oder Pîr und ein Qauuâl [2]) bei ihm ist und drei Sprüche über ihn sagt, nämlich: „O du Anbeter des Melek Ṭaûs erhabenen Wesens, du musst im Glauben an unseren Angebeteten, d. h. den Melek Ṭaûs erhabenen Wesens, sterben und nicht im Glauben an einen andern. Und wenn jemand zu dir kommt und dir etwas vom Islâm, dem Christentume, Judentume oder sonst einer Religion sagt, so glaube ihm nicht und folge ihm nicht, und so du eine andere Religion als die unseres angebeteten Melek Ṭaûs erhabenen Wesens bekennst und ihr folgst, stirbst du als Ungläubiger“, [der verfällt dem Unglauben].

§ 7.

Bei uns giebt es etwas, das Scheich-Adi-Segen genannt wird, d. h. Erde aus dem Mausoleum des Scheich Adi heiligen Mysteriums. Davon muss ein jedes Mitglied unserer Sekte eine Quantität mit sich in der Tasche tragen und jeden Morgen davon essen, sonst verfällt es bestimmt [3]) dem Unglauben. Auch wenn der Tod an jemand herannaht, und sich nicht etwas von dieser gesegneten Erde bei ihm findet, stirbt er bestimmt [3]) als Ungläubiger [4]).

Talmuds (Aboda zâra f. 11 b). Die Annahme Jensen's, dass ܢܫܪܐ aus ܢܣܟܐ = Nusku verderbt sein dürfte (ZA XI, p. 297, Anm. 1), ist meines Erachtens nicht nötig, denn die beiden Angaben stützen einander. Nasr steckt vielleicht auch im Nasrûn-Thal der Achikârgeschichte (vgl. Lidzbarski, Neuaramäische Handschriften, I p. 12, 13 l. 13, II, p. 13, 522, und Nöldeke in ZDMG., L, p. 309 unten). Man kann wohl ein Qinnesrin „Adlerhorst“ begreifen, aber ein Adlerthal passt weniger.

1) Gemeint ist Sure 114 mit ihrem für den Scheitân keineswegs schmeichelhaften Inhalt.

2) D. h. „Redner“, Vorbeter. Über diesen geistlichen Stand vgl. Badger, I, p. 131 f., Siouffi B, p. 94 f. und Menant, p. 62 f.

3) Die eigentliche Bedeutung von تَعَمُّدًا „mit Vorbedacht“ passt hier nicht. Man könnte allenfalls noch begreifen, wenn gesagt würde, dass die Erde mit Vorbedacht gegessen werden solle, aber dass bei jemandes Tod etwas von jener Erde mit Vorbedacht vorhanden sei, das giebt keinen Sinn. Wahrscheinlich haben die Verfasser, deren Muttersprache ja nicht das Arabische ist, das Wort hier falsch angewandt.

4) Dies erinnert an die Erde vom Grabe des Hussein in Kerbela. Von der Scheich-Adi-Erde erzählt auch der Syrer bei Chabot, p. 106 f., 111, 115.

§ 8.

Wegen unseres Fastens. Ein jeder von unserer Sekte muss, wenn er fasten will, in seiner Heimat fasten, nicht in der Fremde. Denn an jedem Fasttage muss er sich des Morgens in das Haus seines Scheichs und[1]) Pîrs begeben und da das Fasten beginnen[2]). Dann muss er auch zur Zeit des Fastenbruches in das Haus seines Scheichs oder Pîrs gehen und mit dem heiligen Weine jenes Scheichs oder Pîrs das Fasten brechen. Trinkt er nicht 2—3 Glas von diesem Weine, so ist sein Fasten ungiltig, und er verfällt dem Unglauben[3]).

§ 9.

Wenn jemand von unserer Sekte in die Fremde reist, dort [selbst?] weniger als ein volles Jahr bleibt und dann in seine Heimat zurückkehrt, so darf er dann nicht wieder mit seiner Frau zusammenleben, und keiner von uns darf ihm eine Frau geben. Thut es jemand, so wird er ungläubig[4]).

§ 10.

Mit Rücksicht auf unsere Kleidung. Wie wir bereits in § 4 gesagt haben, hat ein jedes Mitglied unserer Sekte einen Bruder für das Jenseits. Es hat aber auch eine Schwester für das Jenseits. Will nun jemand von uns sich ein neues Hemde machen lassen, so muss ihm die erwähnte Schwester für das Jenseits den Halsausschnitt darin, d. h. in jenem Hemde mit eigener Hand öffnen. Hat sie nicht mit eigener Hand den Halsausschnitt geöffnet, und er zieht das Hemde an, so verfällt er dem Unglauben.

§ 11.

Wenn ein Mitglied unserer Sekte sich ein Hemde oder sonst ein (neues) Kleidungsstück machen lässt und es nicht im gesegneten Wasser tauft, das sich im Heiligtume des Scheich Adi gesegneten Mysteriums befindet, so darf er es nicht anziehen; thut er es, so verfällt er dem Unglauben[5]).

---

1) Vgl. oben p. 599, Anm. 4.

2) Wahrscheinlich, indem er erklärt, fasten zu wollen.

3) Das Fasten ist freiwillig, vgl. Layard-Meissner, p. 160; bei Chabot, p. 109, l. 5 heisst es sogar: ܐܠܗܐ ܠܐ ܒܥܐ ܨܘܡܐ. Nur die Scheikhs müssen während eines gewissen Monats fasten, vgl. Menant, p. 116.

4) Eine ähnliche Angabe habe ich nirgends gefunden.

5) Über die heilige Quelle vgl. Layard-Meissner, p. 159, Menant, p. 128 ff., Chabot, p. 115. Dass diese Quelle mit Zemzem zusammenhängen soll und überhaupt Zemzem genannt wird, ist für das Jesidentum ebenso charakteristisch, wie dass sie sich auch einen Djebel 'Arafât zugelegt haben,

§ 12.

Dunkelblaue Gewänder dürfen wir auf keinen Falls anziehen[1]). Mit dem Kamme eines Muslims, Christen oder Juden u. s. w. dürfen wir uns niemals den Kopf kämmen. Auch mit dem Rasiermesser, das ein Andersgläubiger benutzt, dürfen wir uns nicht den Kopf rasieren. Wenn wir es jedoch im gesegneten Wasser waschen (wollen), das sich im Heiligtum des Scheich Adi befindet und uns dann damit den Kopf rasieren, schadet es nicht. Ist es aber nicht im gesegneten Wasser gewaschen, und wir rasieren uns den Kopf damit, werden wir ungläubig.

§ 13.

Kein Jeside darf ein Klosett betreten oder ein Badehaus besuchen oder den Löffel oder das Trinkgeräss eines Muslims oder sonst eines Andersgläubigen benutzen. Betritt er ein Badehaus oder ein Klosett oder isst oder trinkt mit dem Löffel eines Muslims und der übrigen erwähnten [Andersgläubigen], verfällt er dem Unglauben[2]).

§ 14.

Mit Rücksicht auf die Speisen. Es ist ein grosser Unterschied zwischen uns und den übrigen Sekten. So dürfen wir z. B. Fisch-

---

vgl. Chabot, ibid. Auf die Quelle wird auch in der Jesidenqaçîde (Nachrichten d. Götting. Gesellschaft d. Wissensch. 1853, p. 209 ff.) Vs. 23 f. angespielt.

1) Die Furcht der Jesiden vor der blauen, speciell dunkelblauen Farbe, der Trauerfarbe des Orients, wird auch sonst überliefert: Ritter, p. 762, Layard-Zenker, p. 3 oben, Badger, I, p. 121, Siouffi B, p. 91, Menant, p. 85. Auch Chabot's Syrer berichtet davon. Wir lesen nämlich bei ihm p. 116 unt.: ܡܣܬܢܩܝܢ ... ܠܐ ܠܒܘܫܐ ܕܨܒܝܥ ܒܡܝܥܐ ܐܘܟܡܐ. Die beiden letzten Worte übersetzt Chabot: „avec du liquide noir", er leitet also ܡܝܥܐ von مَيْعة ab. Aber zunächst ist es ja selbstverständlich, dass Stoffe mit flüssiger Farbe gefärbt werden, dann bedeutet مَيْعة mehr die harzige Flüssigkeit, die doch zum Färben kaum verwandt wird. Ich verbessere daher ܡܝܥܐ in ܡܝܠܐ, eine jüngere Form von ܢܝܠܐ „Indigo, blaue Farbe" (vgl. Payne-Smith, s. v. und Lidzb., Neuaram. Handsch. II, p. 509), so dass ܒܡܝܠܐ ܐܘܟܡܐ „mit dunkelblauer Farbe" bedeutet.

2) Die Jesiden, Männer wie Weiber, baden, wie es scheint, nur im Freien, was ihrem Rufe bei den Muslims sehr geschadet hat. Oder ist es ihnen nur verboten, zusammen mit einem Muslim zu baden? vgl. Layard-Zenker, p. 3 oben: „Das Bad, welches die türkischen Soldaten wöchentlich einmal gemeinschaftlich nehmen müssen, ist für sie eine Verunreinigung, wenn sie es in Gemeinschaft mit Muhammedanern nehmen".

fleisch[1]), Kürbis, Bâmia[2]), Schnittbohnen[3]), Kohl[4]) und Lattich[5]) nicht essen. Ja wir dürfen nicht einmal an einem Orte wohnen, wo Lattich gesäet ist, u. s. w.

Aus diesen und sonstigen Gründen können wir nicht Heeresdienste leisten, u. s. w.

Die Namen der Unterschreiber:

Das Haupt der Jesîdensekte, Fürst von Šeichân[6]), Hussein[7]).

Das geistliche Oberhaupt der Jesîdensekte im Distrikte von Šeichân, Scheich Nâššir[8]).

Der Schulze des Dorfes Mâm Rešân[9]), Pîr Suleimân.

Der Schulze von Muskân, Murâd.

Der Schulze von Ḥatârah[10]), Ajjûb.

Der Schulze von Beibân[11]), Hussein.

Der Schulze von Dahkân[12]), Hassan.

Der Schulze von Ḥuzrân[13]), Nu'mo[14]).

Der Schulze von Baqaṣra, Ali.

Der Schulze von Ba'šîqa[15]), Ǧamo.

Der Schulze von Chôšâba[16]), Iljâs.

---

1) Vgl. auch Badger, I, p. 117. Über das Verbot des Fischgenusses bei den Harraniern und bei anderen Völkern vgl. Chwolsohn, II, p. 100 f.

2) Es ist der Hibiscus esculentus, vgl. auch Layard-Meissner, p. 160, Menant, p. 66.

3) Auch die Harranier assen keine Bohnen, vgl. Chwolsohn, II, p. 109 ff.

4) Vgl. auch Menant ibid. In Bezug auf die Harranier vgl. Chwolsohn, p. 10.

5) Vgl. auch Chabot, p. 116 unten.

6) Über die Gegend Šeichân vgl. Layard-Meissner, p. 147 ff., Hoffmann, p. 197 u. a. Ein merkwürdiges Missverständnis findet sich bei Ritter, p. 757 letzter Absatz.

7) Der Emîr Hussein herrschte schon zu Layard's und Badger's Zeit, in deren Werken er häufig genannt ist. Sein Porträt s. bei Menant, p. 55. Er regierte nach Siouffi A, p. 266, ungefähr 40 Jahre und starb 1879.

8) Es ist wohl nicht derselbe Scheich Nâçir, den Layard und Badger kennen gelernt haben; s. dessen Bild bei Badger, I, als Titelbild und Menant, p. 59.

9) Vielleicht identisch mit dem Dorfe ܡܡܐ (ܡܐܡܐ) ܪ̈ܫܐ bei Chabot, p. 114, l. 5.

10) Liegt südwestlich von Alqôsch, siehe Kiepert (Hatarah) und Sachau Karte II (Ḥaṭâra!); vgl. auch Hoffmann, p. 184.

11) Liegt südöstlich von Alqôsch; bei Kiepert steht es nicht, wohl aber bei Sachau (Bêban).

12) Liegt nordwestlich von Alqôsch, vgl. Sachau's Karte.

13) Ist Ḥarzân zu lesen? vgl. Kherzan bei Layard-Zenker, p. 64, l. 17.

14) Es ist eine hypokoristische Form auf *o*, wie einige andere hier genannte Namen, und wie sie bei den Kurden und auch bei den aramäisch sprechenden Nestorianern und Jakobiten sehr häufig sind.

15) Ein oft genannter Ort nordöstlich von Mossul.

16) Wohl ein Dorf in der Nähe von Mossul (= Sonntag) und kaum mit Chosch-âb—Mahmudiye identisch.

Der Schulze von Krê Paḥn[1]), Çĝd (?).
Der Schulze von Kebâreh, Kodschak[2]) Qâssô.
Der Schulze von Ssîna, ʻAbdo.
Der Schulze von ʻAin Sifni[3]), Guîgo[4]).
Der Schulze von Qassr-Izz-ed-dîn, Cheiro.
Der Schulze von Kebertû (?), Ṭâhir, u. a.

Von diesen wurde obiges Exposé unterzeichnet und gesiegelt, und wir haben einiges daraus abgeschrieben"[5]).

---

1) Ich vokalisiere das Wort nach Grêpahn bei Sachau nordwestlich von Dahkân.

2) Die Kodscheks bilden eine Art Laienbrüderschaft, vgl. Siouffi B, p. 95 f. und Chabot, p. 109 f.

3) Eine oft genannte Ortschaft zwischen Chorsabad und Scheikh-Adi; nach dem Syrer bei Chabot, p. 103 soll die Arche dort Halt gemacht haben.

4) Vielleicht ist der Name so zu lesen; er würde dann „Wölflin" bedeuten.

5) Viel wird er kaum ausgelassen haben, denn die Zahl der Paragraphen wird p. 593 selbst mit 14 angegeben, und an den einzelnen §§ sind keine Kürzungen wahrzunehmen.

Ein Beitrag zur Rāmāyaṇakritik.

Von

Hermann Jacobi.

Im folgenden will ich an einem zusammenhängenden Stücke zeigen, wie nach meiner Ansicht die Rekonstruktion des ursprünglichen Rāmāyaṇa Textes ausführbar ist. Dergleichen Untersuchungen begegnen ja leicht einem gewissen Misstrauen. Man glaubt, dass der Kritiker rein nach subjektivem Gutdünken schalte und walte, und dass besten Falls sein ästhetisches Gefühl an Stelle sachlicher Kritik trete; das Resultat zeige nur, wie ein abendländischer Philologe den Text geordnet haben würde, wenn er an des Dichters Stelle gewesen wäre. Wer aber leiste uns Gewähr, dass unser Massstab auch der eines indischen Dichters, namentlich in so früher Vergangenheit gewesen sei; etc. etc. Ob diese Skepsis gegenüber der Leistungsfähigkeit der höheren Kritik, oder unser Vertrauen auf sie berechtigt ist, muss ein Versuch zeigen. Deshalb will ich ihn machen, um an einem Beispiele zu zeigen, welche Mittel einer solchen Kritik zu Gebote stehen.

Ich wähle den Abschnitt im 4. Buche, in dem die Vorgänge von dem Eintritt des Herbstes, für welchen Sugrīva seine Unterstützung bei der Wiedergewinnung der Sītā zugesagt hatte, bis zur Expedition Hanumats geschildert werden. Es ist das Verbindungsglied zwischen zwei Stücken, dem Bündnis Rāmas mit Sugrīva und der Besiegung Vālins einerseits und der Expedition Hanumats anderseits. Solche Verbindungsglieder, die man nach der Terminologie der Dramatiker Sandhi nennen kann, haben die Eigentümlichkeit, dass sie oft zwei Versionen derselben Sache darbieten, die ganz äusserlich zu einer fortlaufenden Erzählung mit einander verbunden sind. Einige Beispiele mögen dies erläutern.

Den Übergang von Rāmas Waldleben zu den Verwickelungen, die durch Rāvaṇas Raub der Sītā herbeigeführt werden, bildet Rāmas Kampf mit Khara, den dessen verstümmelte Schwester Śūrpaṇakhā um Hilfe angegangen hatte. Nun wird in III 19. 20 erzählt, wie Khara ihr 14 Rākṣasa gegen Rāma mitgiebt, und wie diese von Rāma getötet werden. Darauf kehrt Śūrpaṇakhā zu Khara zurück, der nun sein ganzes Heer von 14000 Rākṣasa aufbietet

und gegen Rāma zieht. Dann folgt die Schilderung des Kampfes Rāmas mit den 14000 Rākṣasa (III 21—30). Es liegt auf der Hand, dass der Kampf mit den 14 Rākṣasa nur ein Abklatsch des Kampfes mit 14000 Rākṣasa ist. Glücklicherweise können wir dies direkt beweisen; denn in den beiden Inhaltsangaben nämlich I 1, 47 und I 3, 20 wird der Kampf mit den 14000 Rākṣasa, nicht aber jener mit den vierzehn erwähnt. Die Erzählung von dem letzteren muss also jünger gewesen sein als die beiden in das Gedicht selbst aufgenommenen Inhaltsangaben, oder wenigstens noch nicht die zur Aufnahme in das epische Corpus nötige allgemeine Anerkennung gehabt haben.

Ähnlich liegen die Verhältnisse bei dem Übergang von dem eben besprochenen Stücke zu der Erzählung von der Entführung der Sītā. III 31 wird erzählt, dass von jenen 14000 einer, Akampana, dem Rāvaṇa die Niederlage der Rākṣasa mitgeteilt habe. Darauf habe dieser beschlossen, die Sītā zu rauben. Er eilt zu Mārīca, um ihn als Gehilfen bei der Ausführung seines Planes zu gewinnen. Aber Mārīca rät ab und Rāvaṇa kehrt zurück. Nun (32 ff.) kommt Śūrpaṇakhā zu ihm und rät ihm Sītā zu rauben. Er macht sich auf zu Mārīca und bewegt ihn, gegen dessen Willen, die Rolle der goldenen Gazelle zu übernehmen. Auch hier ist klar, dass die erste Erzählung nur eine schwächliche Reproduktion der zweiten ist, und wiederum fehlt sie in beiden Inhaltsangaben.

Dieselbe Erscheinung kehrt wieder bei der Erzählung, wie Sugrīva sein Reich wiedererlangte. Den Anfang dazu bildet seine Herausforderung Vālins zum Zweikampfe. Auch diese haben wir zweimal. In IV 12, 12 ff. wird erzählt, wie Rāma und Sugrīva vor Kiṣkindhā ziehen, letzterer den Vālin zum Kampfe herausfordert, aber den kürzeren zieht. In IV 13 ziehen die Verbündeten nochmals vor Vālins Residenz, wiederum fordert ihn Sugrīva zum Kampfe heraus, während dessen Rāma den Vālin mit seinem Pfeile tödlich in die Brust trifft. Die erste Herausforderung und der erste Kampf sind ganz überflüssig und schwächen den Eindruck ebenso, wie in den vorher besprochenen Fällen es die jüngere Version thut. Und wiederum fehlt von der an erster Stelle vorgetragenen Version jede Spur in beiden Inhaltsangaben.

Der Grund für die Einschiebung einer jüngeren Version an denjenigen Stellen des Gedichtes, wo zwei je in sich abgeschlossene Materien mit einander verbunden werden sollen, dürfte nicht schwer zu erraten sein, wenn man bedenkt, dass das Rāmāyaṇa ursprünglich, wie es selbst in der Geschichte von Kuśa und Lava angiebt, mündlich überliefert wurde. Die Stellen, wo ein Faden ausgesponnen war und ein anderer angeknüpft werden sollte, boten den Rhapsoden am ehesten Gelegenheit, eigenes Machwerk einzulegen; ja es mochte vielleicht auch vorkommen, dass ein Sänger zwar die einzelnen Stücke gut kannte, weil er sie immer im Zusammenhange vortrug, aber gerade die Übergänge nicht sicher wusste und so nach freier

Phantasie eine eigene Version gab. Als man dann später das Corpus des Epos feststellte, behielt man von der schwächern Version so viel als möglich war und brach sie ab, wo sie mit der bessern denselben Verlauf nahm, um dieser Platz zu machen. Die Diaskeuasten glaubten ja nicht mit einer Sage, sondern mit einer wahren Geschichte zu thun zu haben; darum kombinierten sie die verschiedenen Überlieferungen, so gut sie konnten.

Wenden wir die eben gewonnene Erkenntnis auf dasjenige Stück an, welches hier zur Behandlung steht; wir werden leicht eine ähnliche Verschmelzung verschiedener Versionen entdecken. Zunächst allerdings begegnet uns eine Verdoppelung geringeren Umfanges, eine Variante eher als eine besondere Version.

Der Herbst ist eingetreten, Rāma hat die Schönheit dieser Jahreszeit dem Lakṣmaṇa geschildert. Er beklagt sich über Sugrīvas Saumseligkeit und schickt Lakṣmaṇa als Bote mit ernster Mahnung an jenen. In unserem Texte findet sich der Auftrag an Lakṣmaṇa zweimal, nämlich 30, 70—76 und 30, 80—83. Die Verse 71—76 enthalten die Worte, die Lakṣmaṇa dem Sugrīva in Rāmas Auftrag sagen soll. Dann ist in 77—79 wieder von Sugrīva in der dritten Person die Rede, wobei v. 78 durch den gleichen Schluss als an v. 69 sich anschliessend zu erkennen ist. Darauf teilt Rāma dem Lakṣmaṇa die Drohung mit, die er an Sugrīva ausrichten soll: „noch ist der Weg offen, den der getötete Vālin ging; halte den Vertrag, Sugrīva, wandle nicht des Vālin Weg", und überlässt seinem Ermessen, was er sonst im Interesse der Sache sagen wolle. Dass die letztere Darstellung ursprünglich ist, geht daraus hervor, dass Lakṣmaṇa seine Rede an Sugrīva 34, 28 mit eben jener Drohung schliesst. Und da keiner der Verse 71—76, die nach der zuerststehenden Variante Lakṣmaṇa zu Sugrīva sprechen soll (vacanān mama), in Lakṣmaṇas Rede wiederkehren, so dürfen wir diese Variante als unecht streichen[1]).

Man könnte einwenden, dass solche Wiederholungen zwar für uns störend sind, aber der indischen Gewohnheit entsprechen; denn, wie mir Prof. M. A. Stein versicherte, pflegt im gewöhnlichen Leben, im Gespräch oder auch in Briefen, das, worauf es ankommt, wiederholt zu werden. Dem aber muss entgegengehalten werden, dass die Poetiker die *punarukti* als einen der 10 *doṣa* aufführen, womit sie dasselbe ästhetische Gefühl bekunden, das wir haben. Aber könnte man weiter einwenden, das ästhetische Urteil der Poetiker braucht nicht auch dasjenige der epischen Dichter gewesen zu sein; letztere können noch auf einem primitiveren Standpunkt gestanden haben. Wohlan, dann sehe man sich epische Gedichte an, die von

1) Man beachte, dass der Botencharakter Lakṣmaṇas an der ersten Stelle ein anderer ist als an der zweiten. An der zweiten ist er ein *nisṛṣṭārtha*, an der ersten ein *sandeśahāraka* nach der indischen Terminologie (Sāhitya Darpaṇa 3, 86 ff.). Lakṣmaṇa tritt aber als *nisṛṣṭārtha* auf.

vorneherein als einheitliche Gedichte, wie z. B. Nala, Sāvitrī etc., überliefert sind; man wird lästige Wiederholungen, wie die oben beschriebenen, vergeblich suchen (abgesehen natürlich von den mehr lyrischen Teilen) und wird finden, dass die epischen Dichter weit davon entfernt sind, die saloppe Redegewohnheit des täglichen Lebens in ihren Werken wiederzugeben, sondern dass sie im ganzen so erzählen, wie auch wir es thun würden.

Eine Wiederholung in grösserem Massstabe bringen die folgenden Gesänge 31 f. und 33 ff. Den Anfang von 31, 1—9, der ganz gegen den sonstigen Gebrauch in Upajāti anhebt und in Śloken fortgesetzt wird, lasse ich vorläufig beiseite, um später noch innere Gründe gegen seine Echtheit geltend zu machen. Von 31, 10 an wird dann erzählt, wie Lakṣmaṇa nach Kiṣkindhā geht und in seinem Zorne Bäume und Felsen umwirft. Die Affen fliehen vor ihm und wollen den berauschten, mit der Tārā sich ergötzenden Sugrīva benachrichtigen. Aber er hört nicht. An der Thüre trifft Lakṣmaṇa den Angada und schickt ihn zu Sugrīva, um jenen anzumelden. Nun kommt dieser zur Besinnung, und seine Minister Yakṣa und Prabhāva sagen ihm, weshalb Angada von Lakṣmaṇa geschickt sei. Sugrīva weiss sich gegen Rāma keines Vergehens schuldig. Hanumat tröstet ihn und rät ihm, den Lakṣmaṇa zu besänftigen. Dann wird in 33 wieder erzählt, dass Lakṣmaṇa nach Kiṣkindhā ging, ohne sich dabei so unsinnig zu betragen. Er kommt zum Palast, geht durch mehrere Höfe, betritt das Frauengemach, wo er die Damen des Harems und die Diener sieht. Was nun folgt bis zur Begegnung mit Sugrīva (v. 25—63) fehlt in der Bengalischen Recension und ist daher von vorneherein verdächtig. Es wird erzählt, dass Lakṣmaṇa sich durch das Geräusch seines Bogens angekündigt habe; darauf schickt ihm Sugrīva seine geliebte Tārā entgegen, um ihn zu besänftigen. Ihr richtet Lakṣmaṇa seinen Auftrag aus, worauf sie um Nachsicht für ihren Gatten bittet (in Upajāti) und sagt, Sugrīva habe schon das Heer, viele Milliarden Affen, zusammenberufen (in Śloka). Die Zweiheit der Version endet damit, dass Lakṣmaṇa das „Innere" betritt und den Sugrīva erblickt. Dieser springt verwirrt auf, ebenso die Weiber, und ihm, dem Rumā zur Seite steht, macht Lakṣmaṇa bittere Vorwürfe und schliesst seine Rede mit der oben mitgeteilten drohenden Warnung Rāmas.

Von den beiden Versionen scheint mir unzweifelhaft die an zweiter Stelle stehende, wie gewöhnlich, den Vorzug zu verdienen. Denn die Motive, die in der ersten ausgeführt sind, lassen sich leicht als sekundäre erkennen. Es ist erstens die Rücksicht auf das Hofceremoniell und zweitens die Betonung des Zorns Lakṣmaṇas. Nach feststehendem Usus wird ein Bote erst angemeldet; so musste auch Lakṣmaṇa angemeldet werden. Diese Aufgabe fällt dem Angada zu. Während der wutkochende Lakṣmaṇa an der Thüre wartet, hält Sugrīva erst einen Ministerrat ab, dessen Zweck und Notwendigkeit nicht abzusehen ist, ebensowenig wie sein Resultat

uns mitgeteilt wird. Denn nach 34, 1 dringt Lakṣmaṇa unaufgehalten, also auch wohl unangemeldet vor Sugrīva. Und ich meine, dass dies vom Dichter so beabsichtigt war. Denn der Abstand des Menschen Rāma von dem Affen Sugrīva gelangt gerade dadurch zum Ausdruck, dass Lakṣmaṇa bei dem ersten Versäumnis des inferioren Verbündeten gegen Sitte und Gebrauch unangemeldet nicht nur in den Palast, sondern auch in das Frauengemach eindringt. Den darin liegenden Anstoss gegen die höfische Sitte haben dann spätere Sänger durch die Version in 31. 32 zu heben sich bemüht, ohne aber das Auffällige eines Empfanges im Serail beseitigen zu können. Dass man dagegen wohl empfindlich war, beweist 38, 6. Der zweite Halbvers sagt, dass ehe Sugrīva die Affen zum Tragen der Sänfte herbeirief, er seine Weiber fortschickte. Ich habe diesen Halbvers (*visarjayāmāsa tadā Tārādyāś caiva yoṣitaḥ*) gestrichen, weil er mit dem folgenden in innerem Widerspruch steht, wonach alle Affen kamen *ye syuḥ strīdarśanakṣamāḥ*.

Das zweite in dieser Version ausgeführte Motiv ist der Zorn Lakṣmaṇas. Dass Lakṣmaṇas Wutausbruch, wie er im 31. Gesange geschildert wird, kindisch ist, dürfte ohne Weiteres klar sein. Auch abgesehen davon, dass ein solches ungestümes Benehmen bei einem Beistand verlangenden wenig angebracht wäre, merken wir davon in der Unterredung mit Sugrīva nichts mehr. Zwar macht sein plötzliches Auftreten den Eindruck eines Erregten, Zürnenden, und ist auch seine Rede dieser Stimmung angemessen. Aber sie verrät keine Spur von Wut, und mit wenigen Worten gelingt es Sugrīva, das frühere freundschaftliche Verhältnis wieder herzustellen. Die Schilderung von Lakṣmaṇas Zorn ist also eine Ausschmückung, die späteren Sängern zur Last fällt.

Da wir zwischen der ersten und zweiten Version von Lakṣmaṇas Sendung zu Sugrīva wählen müssen, und da uns die „Inhaltsangabe“ keine Direktive an die Hand giebt, so müssen wir uns durch innere Gründe lenken lassen. Und da scheint es mir gar nicht zweifelhaft, dass die erste Version, welche der Ausführung sekundärer Motive dient, als die spätere bezeichnet werden muss.

Das Motiv, Lakṣmaṇas Zorn, tritt schon, wie oben bemerkt, im Anfange des 31. Gesanges v. 1—8 auf. Rāma verweist dem Lakṣmaṇa dort seine Leidenschaftlichkeit und schreibt ihm freundliches Betragen vor:

> *sāmopahitayā vācā rūkṣāṇi parivarjayan* |
> *vaktum arhasi Sugrīvaṃ vyatītaṃ kālaparyaye* || 8 ||

Wenn sich auch diese Stelle, wie schon angegeben, durch den Wechsel des Metrums, mitten in der Erzählung als sekundär erweist, so zeugt sie doch einerseits für ihres Autors Auffassung von Lakṣmaṇas Auftreten, anderseits für das Bestehen jenes sekundären Motives in Rhapsodenkreisen.

Dieses Motiv hatte ein zweites zur Folge: der Zorn Lakṣmaṇas musste durch Fürsprecher besänftigt werden. In v. 33 hat Tārā diese Rolle; sie gilt hier als Gattin und Geliebte Sugrīvas, obschon sie, wie wir wissen, Vālins Witwe ist. Sugrīvas Gattin, die Vālin ihm genommen hatte, ist Rumā; sie wird auch in dieser Stellung 34, 6 genannt (*Rumādvitīyaṃ Sugrīvam*). Wie kommt Tārā zu ihrer Stellung? Hat Sugrīva sie vergewaltigt, wie Vālin es mit Rumā gethan hat? Aber dann muss sich die trauernde Witwe, die ihren Kummer uns kurz vorher in eindringlichen Tönen Ausdruck gegeben hatte, während der Regenzeit in die Geliebte Sugrīvas verwandelt haben, die alles thut, um den Mörder ihres Gemahls vor Missgeschick zu bewahren. So etwas kann man dem Dichter nicht im Ernste zutrauen. Die Sache wird sich wohl so verhalten, dass die späteren Sänger auf Tārā verfielen, weil sie aus dem alten Gedichte bekannt war, während Rumā nur dem Namen nach erwähnt wurde. Man gab Tārā eine Vermittlerrolle, und so kamen dann die spätesten Sänger oder Redaktoren dazu, Tārā als Gattin Sugrīvas anzusehen (31, 22. 33, 39. 43, 58. cf. 35, 5). Als solche wird sie ausdrücklich neben Rumā in der bengalischen Recension genannt 33, 37:

> *vāmapārśve sthitāṃ cāsya bhāryāṃ Tārām apaśyata* |
> *Rumāṃ ca dakṣiṇe pārśve Sugrīvasya mahātmanaḥ* ||

und ebendaselbst 33, 43. 44:

> *tasya Tārā Rumā caiva dve bhārye pārśvataḥ sthite* |
> *kṛtāñjalipuṭe cā"stāṃ Lakṣmaṇābhimukhe tathā* ||
> *patnyor madhyagatas tatra Sugrīvaḥ sa vyarājata* |
> *viśākhayor madhyagataḥ sampūrṇa iva candramāḥ* ||

Es ist nur konsequent, wenn B dem Vers *Rumādvitīyaṃ Sugrīvaṃ nārīmadhyagataṃ sthitam* in C 34, 6 folgende Gestalt giebt: *tataḥ strībhiḥ parivṛtaṃ sthitam eva kapīśvaram* 34, 11. Die Fürsprache der Tārā liegt in C in zwei Versionen vor; im 33. Gesang besänftigt Tārā den Lakṣmaṇa, ehe er vor Sugrīva tritt; im 35. Gesang, der auch in B vertreten ist, ist ihre Vermittelung plump zwischen Lakṣmaṇas Ansprache an Sugrīva und dessen Antwort geschoben. Beide Male folgt Tārās Rede auf die Ansprache Lakṣmaṇas, die im ersten Falle an Tārā, im zweiten an Sugrīva gerichtet ist. Es ist natürlich abgeschmackt, dass Lakṣmaṇa seine Botschaft zweimal ausrichtet, zuerst an Tārā und dann erst an denjenigen, für welchen sie bestimmt ist, an Sugrīva. Die erste Version ist daher spätere Zuthat, worauf auch ihr Fehlen in der bengalischen Recension hinweist. Aber auch die zweite Version kann nicht ursprünglich sein, wenigstens nicht an der Stelle, die sie jetzt einnimmt (und eine andere lässt sich nicht wohl denken); denn auf Lakṣmaṇas Vorwürfe und Drohung musste Sugrīvas Erklärung seiner Ergebenheit sofort folgen, und in dieser Erklärung

findet sich auch nicht die geringste Hindeutung darauf, dass Tārā vor ihm gesprochen hat. Wozu, fragt man sich, dieser ganze dichterische Apparatus: Lakṣmaṇas Zorn, die Anmeldung des Boten, der Ministerrat, die Fürsprache der Tārā, wenn es doch zu keinem Konflikt kommt und die Differenz durch ein paar Worte beigelegt wird?

Ein ferneres Motiv ergiebt sich aus der Erwägung, dass zu dem bevorstehenden Kampfe mit den Rākṣasa ein grosses Heer der Affen aufgeboten werden müsse.

In beiden, eben als sekundär bezeichneten Fürsprachen der Tārā tritt dieses Motiv auf; nach 33, 59 wäre das aufgebotene Heer schon versammelt, nach 35, 19 ff. wartet aber Sugrīva noch auf seine Ankunft. Im 37. Gesange dagegen giebt Sugrīva dem Hanumat den Auftrag, alle Affen mit ihren Truppen aus der ganzen Welt in 10 Tagen herbeizuschaffen; Hanumat schickt Boten aus, diese kehren mit Geschenken zu Sugrīva zurück und melden, dass die Affen im Anzuge seien. Darüber freut sich Sugrīva und antwortet nun erst dem Lakṣmaṇa (der also mehrere Tage dagestanden haben musste, bis all' dies ausgeführt war) auf seine Auffordung, schnell mit ihm zu Rāma zu kommen und ihn zu beruhigen. Es ist klar, dass hier der Zusammenhang zerrissen ist, um das neue Motiv zur Geltung zu bringen, und dass der ganze 37. Gesang nicht an diese Stelle gehört. Um den abgebrochenen Faden wieder aufzunehmen, sind dann im Anfange des 38. Gesanges einige Verse nötig geworden, von denen 3 = 36, 4 ist. Mit *tasya tad vacanaṃ śrutvā* fährt dann der ursprüngliche Text fort. Sugrīva und Lakṣmaṇa werden in einer Sänfte zu Rāma getragen; Sugrīva fällt ihm zu Füssen, wird von ihm freundlich aufgerichtet und umarmt. Rāma spricht einige ernste Worte zu Sugrīva und fordert ihn auf, mit seinen Affen zu überlegen, was nun zu thun sei. In seiner Antwort weist Sugrīva auf das Affenheer, das bereits angekommen ist (v. 27), in v. 32 aber sagt er, dass es noch kommen werde. Nun umarmt Rāma den Sugrīva und spricht seine Hoffnung auf baldige Rache an Rāvaṇa aus. Da zieht wirklich das Heer der Affen heran, angemeldet durch den alles verhüllenden Staub; jeder der Führer bringt viele Millionen, ja Billionen von Affen mit (dieselben Führer, deren Paläste nach 33, 9 ff. in Kiṣkindhā stehen). Sugrīva weist Rāma auf die versammelten Truppen hin und bittet um seinen Befehl; dieser umarmt ihn und sagt, man solle Sītā suchen und Rāvaṇas Aufenthalt ausfindig machen.

Die Verwirrung, die in diesem kurzen Abschnitt der Erzählung herrscht, hat ihren Grund, wie man leicht erkennen wird, darin, dass die Zusammenziehung und Ankunft des Affenheeres geschildert werden soll, und diese Schilderung nicht in die Erzählung eingefügt werden kann, ohne den Faden derselben zu zerreissen. Streicht man die Stellen, an denen das Affenheer gewaltsam in die Erzählung hineingezogen wird, so erhält man eine zusammenhängende,

nichts vermissen lassende Schilderung eines einfachen Vorganges. Und die Einschaltung dieses, dem ursprünglichen Zusammenhang fremden Motives hatte zur Folge, dass Rāmas Rede in drei Stücke zerrissen wird, um eben die gewünschten Hinweise auf das Heer anbringen zu können. So kommt es, dass Rāma den Sugrīva dreimal umarmen muss, nämlich nach dessen Fussfall 38, 19, nach dessen erster Rede 39, 1, und nach dessen zweiter Rede 40, 10 = 39, 1. Rāmas erste Rede würde aber eine andere Antwort verlangen als der jetzige Text sie bietet; denn sie endet in C mit den Worten *saṃcintyatāṃ hi piṅgeśa haribhiḥ saha mantribhiḥ*, in B mit dem Verse:

Sītāyā mārgaṇārthe ca kuru yatnam arindama |
mṛgayasva ca taṃ deśaṃ yasmin vasati Rāvaṇaḥ ||

Es ist klar, dass sich hieran die Verse anschlossen, die jetzt in 40, 11 ff. stehen, da diese den vorher nur kurz angedeuteten Auftrag etwas klarer aussprechen und die Schlussworte bringen. Sugrīva antwortet dem Rāma nun nichts, sondern führt direkt seinen Befehl aus.

Der nächstliegende Zweck der Herbeiführung des Heeres wäre wohl gewesen, dem Rāma Truppen im Kriege gegen Rāvaṇa zu stellen. Aber davon ist zunächst noch gar keine Rede. Die zahllosen Affen werden vielmehr ausgeschickt, um die ganze Erde nach der Sītā abzusuchen, und zwar in vier Expeditionen nach den vier Himmelsgegenden. Dass dieser Abschnitt eine spätere Zuthat ist, habe ich eingehend in meinem 'Râmâyaṇa' p. 37 ff. nachgewiesen und kann ich hier auf meine früheren Ausführungen verweisen. Allerdings glaube ich nicht, dass der ursprüngliche Text sich an dieser Stelle mit den vorhandenen Mitteln befriedigend herstellen lasse; die Abweichungen zwischen C und B deuten auf stärkere Veränderungen hin. Um aber zu zeigen, wie etwa der ursprüngliche Text gelautet haben könnte, stelle ich in meinem Texte einige Verse aus B 41 zusammen, wo ich den Anfang *evam uktas tu Sugrīvo* aus 40, 14 nehme und an Stelle von *abravīd girisaṃkāśam* setze. Daran schliesst sich dann der specielle Auftrag an Hanumat an C 48 = B 41.

Ich gebe nun den Text[1]), wie er nach den vorausgehenden Erörterungen sich gestaltet. Man wird nichts für den Zusammenhang Notwendiges vermissen, dagegen finden, dass der Hergang in verständiger Weise erzählt ist. Liest man darauf den Text, wie er überliefert ist, so bekommt man erst einen Begriff davon, in welcher Weise die Spielleute mit dem ursprünglichen Texte umgegangen sind.

Aber, wird man sagen können, ist es denn Kritik, und nicht vielmehr ein Spiel, wenn man sechshundert Verse auf nicht ganz

---

1) Und zwar nach der Bombayer Ausgabe der Nirṇaya Sāgara Press (Bo) und der Madraser Ausgabe von 1883 in Telugudruck (Te).

ein Viertel zusammenstreicht? Ich erwiedere, dass man vor die Alternative gestellt ist, entweder zu glauben, das Ganze, so wie es uns überliefert ist, sei von einer Hand, und dann die unglaubliche Verwirrung und zahlreiche Widersprüche ruhig hinzunehmen, oder anzunehmen, dass verschiedene Hände zu verschiedenen Zeiten thätig gewesen sind, um das Ganze herzustellen. Die erste Alternative scheint, wie angedeutet, ausgeschlossen; denn wo wir sonst in Indien ein einheitliches Werk eines Dichters haben, wimmelt die Erzählung nicht so von inneren Widersprüchen, sondern ist vernünftig disponiert. Eine Geistesverfassung, in der die überlieferte Darstellung unseres Stückes in einem Kopfe entstanden sein könnte, ist unmöglich mit einem Dichtergenie zu vereinigen. So verbleibt uns die andere Alternative, dass wir nicht ein einheitliches Werk vor uns haben. Es läge nahe anzunehmen, dass viele selbständige, von einander unabhängig entstandene Lieder über denselben Gegenstand von einem Redaktor gesammelt und oberflächlich überarbeitet zu einem Ganzen zusammengesetzt worden seien. Dieser Ansicht ist jedoch der Charakter der Rāma-Sage nicht günstig; denn diese Sage ist von verhältnismässig geringem Umfange; die Anzahl der handelnden Personen ist gering; die Entwicklung verläuft in einfacher Linie; der Episoden sind nur wenige. Alles dies zusammengenommen musste die Sage geeignet erscheinen lassen für eine einheitliche Behandlung in einem Gedichte, wie die Sage von Nala, von Sāvitrī, von Śakuntalā und andere; sie bot kaum die Möglichkeit zu einzelnen Liedern dar, in denen ein in sich abgeschlossenes Stück behandelt werden könnte. Wenigstens ist diese Liedertheorie nicht bei dem Stück denkbar, das wir behandelt haben, weil die einzelnen Lieder, aus denen es zusammengesetzt wäre, keinen irgendwie selbständigen Inhalt gehabt haben könnten, sondern mit Rücksicht auf andere, in deren Zusammenhang sie einzufügen wären, entstanden sein müssten. Eine solche Annahme ist nun mit der Annahme selbständiger Lieder nicht zu vereinigen, weshalb wir die eigentliche Liedertheorie als auf das Rāmāyaṇa nicht anwendbar fallen lassen müssen. Alles weist vielmehr darauf hin, der Tradition Glauben zu schenken, dass die Sage einheitlich von einem Dichter, Vālmīki, behandelt worden sei. Es fragt sich nun, warum bei der mündlichen Überlieferung des Gedichtes Vālmīkis die Rhapsoden so viel von ihrem Eigenen hinzugethan haben, während andere schöne und gewiss auch beliebte Sagen, wie die von Nala, Śakuntalā, Sāvitrī etc. von diesem Lose verschont blieben. Der Grund scheint mir der zu sein, dass Rāma zu einer Incarnation Viṣṇus befördert wurde, und so wird das Gedicht Vālmīkis, das sich übrigens auch vor andern Gedichten ähnlicher Art durch Gehalt und Umfang ausgezeichnet haben wird, so beliebt geworden sein, dass das Publikum wünschen mochte, Rāmas Geschichte möglichst genau und ausführlich zu hören, und die fahrenden Sänger diesem Wunsche ihrer Zuhörer bereitwillig entgegenkamen.

iyaṃ sā prathamā yātrā pārthivānāṃ nṛpātmaja |
na ca paśyāmi Sugrīvam udyogaṃ ca tathāvidham || **30,** 61 ||[1])
catvāro vārṣikā māsā gatā varṣaśatopamāḥ |
mama śokābhitaptasya tathā Sītām apaśyataḥ || 64 ||[2])
priyāvihīne duḥkhārte hṛtarājye vivāsite |
kṛpāṃ na kurute rājā Sugrīvo mayi Lakṣmaṇa || 66 ||
anātho hṛtarājyo 'yaṃ Rāvaṇena ca dharṣitaḥ |
dīno dūragṛhaḥ kāmī māṃ caiva śaraṇaṃ gataḥ || 67 ||
ity etaiḥ kāraṇaiḥ saumya Sugrīvasya durātmanaḥ |
ahaṃ vānararājasya paribhūtaḥ parantapaḥ || 68 ||
sa kālam parisaṃkhyāya Sītāyāḥ parimārgaṇe |
kṛtārthaḥ samayaṃ kṛtvā durmatir nā'vabudhyate || 69 ||
yadartham ayam ārambhaḥ kṛtaḥ parapurañjaya |
samayaṃ nā 'bhijānāti kṛtārthaḥ plavageśvaraḥ || 77 ||
[3])varṣāḥ samayakālaṃ tu pratijñāya harīśvaraḥ |
vyatītāṃś caturo māsān viharan nā 'vabudhyate || 78 ||
sāmātyapariṣat krīḍan pānam evo 'pasevate |
śokadīneṣu nā 'smāsu Sugrīvaḥ kurute dayām || 79 ||
ucyatāṃ gaccha Sugrīvas tvayā vatsa[4]) mahābala |
mama roṣasya yad rūpam brūyāś cainam idaṃ vacaḥ || 80 ||
na sa[5]) saṃkucitaḥ panthā yena Vālī hato gataḥ |
samaye tiṣṭha Sugrīva mā Vālipatham anvagāḥ || 81 ||
eka eva raṇe Vālī śareṇa nihato mayā |
tvāṃ tu satyād atikrāntaṃ haniṣyāmi sabāndhavam || 82 ||
yad evaṃ vihite kārye yad dhitam puruṣarṣabha |
tat tad brūhi naraśreṣṭha [6])tvarā 'kālavyatikramaḥ || 83 ||
atha pratisamādiṣṭo Lakṣmaṇaḥ paravīrahā |
praviveśa guhāṃ ramyāṃ[7]) Kiṣkindhāṃ Rāmaśāsanāt || **33,** 1 ||
dvārasthā harayas tatra mahākāyā mahābalāḥ |
babhūvur Lakṣmaṇaṃ dṛṣṭvā sarve prāñjalayaḥ sthitāḥ || 2 ||
niḥśvasantaṃ tu taṃ dṛṣṭvā kruddhaṃ Daśarathātmajam |
babhūvur harayas trastā na cainam paryavārayan || 3 ||
sa tāṃ ratnamayīṃ śrīmān[8]) divyām[8]) puṣpitakānanām |
ramyāṃ ratnasamākīrṇāṃ dadarśa mahatīṃ guhām || 4 ||
harmyaprāsādasambādhāṃ nānāpaṇyo[9])paśobhitām |
sarvakāmaphalair vṛkṣaiḥ puṣpitair upaśobhitām || 5 ||
devagandharvaputraiś ca vānaraiḥ kāmarūpibhiḥ |
divyamālyāmbaradharaiḥ śobhitām priyadarśanaiḥ || 6 ||
candanāgurupadmānāṃ gandhaiḥ surabhigandhitām |
maireyāṇām madhūnāṃ ca sammoditamahāpathām || 7 ||[10])
Aṅgadasya gṛhaṃ ramyam Maindasya Dvividasya ca |
Gavayasya Gavākṣasya Gajasya Śarabhasya ca || 9 ||

---

1) v. 62, 63 fehlen in Te, B. 2) v. 65 fehlt in B.
3) Te varṣā. 4) Bo vīra. 5) Te ca. 6) Te tvarā.
7) ghorām Te, B. 8) Bo umgestellt. 9) Bo ratna.
10) v. 8 fehlt in B, 8a in Te.

Vidyunmāleś ca Sampāteḥ Sūryākṣasya Hanūmataḥ |
Vīrabāhoḥ Subāhoś ca Nalasya ca mahātmanaḥ || 10 ||
Kumudasya Suṣeṇasya Tāra-Jāmbavatos tathā |
Dadhivaktrasya Nīlasya Supāṭala-Sunetrayoḥ || 11 ||
eteṣāṃ kapimukhyānāṃ rājamārge mahātmanām |
dadarśa gṛhamukhyāni mahāsārāṇi Lakṣmaṇaḥ || 12 ||
pāṇḍurābhraprakāśāni gandhamālyayutāni ca |
prabhūtadhanadhānyāni strīratnaśobhitāni ca || 13 ||
pāṇḍureṇa tu śailena parikṣiptaṃ durāsadam |
vānarendragṛhaṃ ramyam mahendrasadanopamam || 14 ||[1])
haribhiḥ saṃvṛtadvāram balibhiḥ śastrapāṇibhiḥ |
divyamālyāvṛtaṃ śubhraṃ taptakāñcanatoraṇam || 17 ||
Sugrīvasya gṛhaṃ ramyam praviveśa mahābalaḥ |
avāryamāṇaḥ Saumitrir mahābhram iva bhāskaraḥ || 18 ||
sa sapta kakṣyā dharmātmā [2])nānājanasamākulāḥ |
praviśya[3]) sumahadguptaṃ dadarśā 'ntaḥpuram mahat || 19 ||
haimarājataparyaṅkair bahubhiś ca varāsanaiḥ |
mahārhāstaraṇopetais tatra tatro 'paśobhitam[4]) || 20 ||
praviśann eva satataṃ śuśrāva madhurasvanam |
tantrīgītasamākīrṇaṃ samatālapadākṣaram || 21 ||
bahvīś ca vividhākārā rūpayauvanagarvitāḥ |
striyaḥ Sugrīvabhavane dadarśa sa mahābalaḥ || 22 ||
dṛṣṭvā 'bhijanasampannāś [5])citramālyakṛtasrajaḥ |
[6])phalamālyakṛtavyagrā bhūṣanottamabhūṣitāḥ || 23 ||
nā 'tṛptān [7])nā 'pi cā 'vyagrān nā 'nudāttaparicchadān |
Sugrīvānucarāṃś cāpi lakṣayāmāsa Lakṣmaṇaḥ || 24 ||
tataḥ Sugrīvam āsīnaṃ kāñcane paramāsane |
mahārhāstaraṇopete dadarśā "dityasaṃnibham || 63 ||
divyābharaṇacitrāṅgaṃ divyarūpaṃ yaśasvinam |
divyamālyāmbaradharam Mahendram iva durjayam || 64 ||
tam apratihataṃ kruddham praviṣṭam puruṣarṣabham |
Sugrīvo Lakṣmaṇaṃ dṛṣṭvā babhūva vyathitendriyaḥ || **34**, 1 ||[8])
utpapāta hariśreṣṭho hitvā sauvarṇam āsanam |
utpatantam anūtpetū Rumā-prabhṛtayaḥ striyaḥ |
saṃraktanayanaḥ śrīmān [9])vicacāla kṛtāñjaliḥ |
babhūvā 'vasthitas tatra kalpavṛkṣo mahān iva || 5 ||
Rumādvitīyaṃ Sugrīvaṃ nārīmadhyagataṃ sthitam |
abravīl Lakṣmaṇaḥ kruddhaḥ satāraṃ śaśinaṃ yathā || 6 ||
sattvābhijanasampannaḥ sānukrośo jitendriyaḥ |
kṛtajñaḥ satyavādī ca rājā loke mahīyate || 7 ||

---

1) Zwei Verse weggelassen, die wegen Wiederholung von 5 b verdächtig sind.
2) Bo yānāsanasamāvṛtaḥ. 3) Bo dadarśa.
4) Bo samāvṛtam. 5) tatra. 6) Bo vara. 7) Bo nātikā.
8) In dieser Stelle, die in B fehlt, habe ich den störenden und überflüssigen 2. Vers, sowie je die 2. Hälfte von 3 und 4 mit ihren unzutreffenden Vergleichen weggelassen. 9) Bo saṃcacāra.

yas tu rājā sthito 'dharme mitrāṇām upakāriṇām |
mithyāpratijñāṃ kurute ko nṛśaṃsataras tataḥ || 8 ||
śatam aśvānṛte hanti sahasraṃ tu gavānṛte |
ātmānaṃ svajanaṃ hanti puruṣaḥ puruṣānṛte || 9 ||
pūrvaṃ kṛtārtho mitrāṇāṃ na tat pratikaroti yaḥ |
kṛtaghnaḥ sarvabhūtānāṃ sa vadhyaḥ plavageśvara || 10 ||
gīto 'yam Brahmaṇā ślokaḥ sarvalokanamaskṛtaḥ |
dṛṣṭvā kṛtaghnaṃ kruddhena tan nibodha plavaṅgama || 11 ||
goghne caiva surāpe ca caure bhagnavrate tathā |
niṣkṛtir vihitā sadbhiḥ kṛtaghne nāsti niṣkṛtiḥ || 12 ||
anāryas tvaṃ kṛtaghnaś ca mithyāvādī ca vānara |
pūrvaṃ kṛtārtho Rāmasya na tat pratikaroṣi yat || 13 ||
nanu nāma kṛtārthena tvayā Rāmasya vānara |
Sītāyā mārgaṇe yatnaḥ kartavyaḥ kṛtam icchatā || 14 ||
sa tvaṃ grāmyeṣu bhogeṣu sakto mithyāpratiśravāḥ |
na tvāṃ Rāmo vijānīte sarpam maṇḍūkarāviṇam || 15 ||
mahābhāgena Rāmeṇa pāpaḥ karuṇavedinā |
harīṇām prāpito rājyaṃ tvaṃ durātmā mahātmanā || 16 ||
kṛtaṃ cen nā 'bhijānīṣe Rāghavasya mahātmanaḥ |
sadyas tvaṃ niśitair bāṇair hato drakṣyasi Vālinam || 17 ||
na sa[1]) saṃkucitaḥ panthā yena Vālī hato gataḥ |
samaye tiṣṭha Sugrīva mā Vālipatham anvagāḥ || 18 ||
tataḥ kaṇṭhagatam mālyaṃ citram bahuguṇam mahat |
ciccheda vimadaś cā "sīt Sugrīvo vānareśvaraḥ || **36,** 3 ||
sa Lakṣmaṇam bhīmabalaṃ sarvavānarasattamaḥ |
abravīt praśritaṃ vākyaṃ Sugrīvaḥ saṃpraharṣayan || 4 ||
praṇaṣṭā śrīś ca kīrttiś ca kapirājyaṃ ca śāśvatam |
Rāmaprasādāt Saumitre punaḥ prāptam[2]) idam mayā || 5 ||
kaḥ śaktas tasya devasya khyātasya svena karmaṇā |
tādṛśaṃ vikramaṃ vīra pratikartum arindama[3]) || 6 ||
Sītām prāpsyati dharmātmā vadhiṣyati ca Rāvaṇam |
sahāyamātreṇa mayā Rāghavaḥ svena tejasā || 7 ||
sahāyakṛtyaṃ kiṃ tasya yena sapta mahādrumāḥ |
[4])giriś ca vasudhā caiva vāṇenai 'kena dāritā || 8 ||
dhanur visphārayāṇasya yasya śabdena Lakṣmaṇa |
saśailā kampitā bhūmiḥ sahāyaiḥ kiṃ nu tasya vai[5]) || 9 ||
anuyātrāṃ narendrasya kariṣye 'haṃ nararṣabha |
gacchato Rāvaṇaṃ hantuṃ vairiṇaṃ sapuraḥsaram || 10 ||
yadi kiṃcid atikrāntaṃ viśvāsāt praṇayena vā |
preṣyasya kṣamitavyam me na kaścin nā 'parādhyati || 11 ||
iti tasya bruvāṇasya Sugrīvasya mahātmanaḥ |
abhavat Lakṣmaṇaḥ prītaḥ premṇā cedam[6]) uvāca ha || 12 ||

---

1) Te ca. 2) Bo cāptam.
3) Bo pratikurvīta aṃśenāpi nṛpātmaja.
4) Te śāilaśca. 5) Te tasya kiṃnu vai.
6) Te cainam.

sarvathā hi mama bhrātā sanātho vānareśvara |
tvayā nāthena Sugrīva praśritena viśeṣataḥ || 13 ||
yas te prabhāvaḥ Sugrīva yac ca te śaucam ārjavam[1] |
arhas tvaṃ kapirājyasya śriyam bhoktum anuttamām || 14 ||
sahāyena tu Sugrīva tvayā Rāmaḥ pratāpavān |
vadhiṣyati raṇe śatrūn acirān nā 'tra saṃśayaḥ || 15 ||
dharmajñasya kṛtajñasya saṃgrāmeṣv anivartinaḥ |
upapannaṃ ca yuktaṃ ca Sugrīva tava bhāṣitam || 16 ||
doṣajñaḥ sati[2])sāmarthye ko 'nyo bhāṣitum arhati |
varjayitvā mama jyeṣṭhaṃ tvāṃ ca vānarasattama || 17 ||
sadṛśaś cā 'si Rāmeṇa[3]) vikrameṇa balena ca |
sahāyo daivatair dattaś cirāya haripuṅgava || 18 ||
kiṃ tu śīghram ito vīra niṣkrāma[4]) tvam mayā saha |
sāntvayasva vayasyaṃ ca bhāryāharaṇaduḥkhitam[5]) || 19 ||
yac ca śokābhibhūtasya śrutvā[6]) Rāmasya bhāṣitam |
mayā tvam paruṣāṇy uktas tat kṣamasva sakhe mama[7]) || 20 ||
tasya tad vacanaṃ śrutvā Lakṣmaṇasya subhāṣitam || **38,** 4 ||
Sugrīvaḥ paramaprīto vākyam etad uvāca ha |
evam bhavatu gacchāvaḥ[8]) stheyaṃ tvacchāsane mayā || 5 ||
tam evam uktvā Sugrīvo Lakṣmaṇaṃ śubhalakṣaṇam | 6 |
[9])ete 'ty uccair harivarān Sugrīvaḥ samudāharat ||
tasya tad vacanaṃ śrutvā harayaḥ śīghram āyayuḥ | 7 |
baddhāñjalipuṭāḥ sarve ye syuḥ strīdarśanakṣamāḥ ||
tān uvāca tataḥ prāptān rājā 'rkasadṛśaprabhaḥ | 8 |
upasthāpayata kṣipraṃ śibikām mama vānarāḥ ||
śrutvā tu vacanaṃ tasya harayaḥ śīghravikramāḥ | 9 |
[10])samupasthāpayāmāsuḥ śibikām priyadarśanām ||
tām upasthāpitāṃ dṛṣṭvā śibikāṃ vānarādhipaḥ | 10 |
Lakṣmaṇā "ruhyatāṃ śīghram iti Saumitrim abravīt ||
ity uktvā kāñcanaṃ yānaṃ Sugrīvaḥ sūryasaṃnibham | 11 |
bahubhir[11]) haribhir yuktam āruroha sa-Lakṣmaṇaḥ ||
pāṇḍureṇā "tapatreṇa dhriyamāṇena mūrdhani | 12 |
śuklaiś ca vālavyajanair dhūyamānaiḥ samantataḥ ||
śaṅkhabherīninādaiś ca bandibhiś [12])cā 'bhinanditaḥ | 13 |
niryayau prāpya Sugrīvo rājyaśriyam anuttamām ||
sa vānaraśatais tīkṣṇair bahubhiḥ śastrapāṇibhiḥ | 14 |
parikīrṇo yayau tatra yatra Rāmo vyavasthitaḥ ||
sa taṃ deśam anuprāpya śreṣṭhaṃ Rāmaniṣevitam | 15 |
avātaran mahātejāḥ śibikāyāḥ sa-Lakṣmaṇaḥ ||
āsādya ca tato Rāmaṃ kṛtāñjalipuṭo 'bhavat | 16 |
kṛtāñjalau sthite tasmin vānarāś cā 'bhavaṃs tathā ||
taṭākam iva tad dṛṣṭvā Rāmaḥ kuḍmalapaṅkajam | 17 |

---

1) Bo īdṛśam. 2) Bo prati. 3) Te Rāmasya.
4) Bo niṣkrama. 5) Te karśitam. 6) Bo dṛṣṭvā.
7) Te tat ca tvaṃ kṣantum arhasi. 8) Bo gauhāma.
9) Bo ehī. 10) Bo tam. 11) Te bṛhadbhir.
12) Te haribhiś.

vānarāṇām mahat sainyaṃ Sugrīve prītimān abhūt ||
pādayoḥ patitam mūrdhnā tam utthāpya harīśvaram | 18 |
premṇā ca bahumānāc ca Rāghavaḥ pariṣasvaje ||
pariṣvajya ca dharmātmā niṣīde 'ti tato 'bravīt | 19 |
niṣaṇṇaṃ[1]) taṃ[1]) tato dṛṣṭvā kṣitau Rāmo 'bravīt vacaḥ[2]) ||
dharmam arthaṃ ca kāmaṃ ca [3])kāle yas tu niṣevate | 20 |
vibhajya satataṃ vīra sa rājā harisattama ||
hitvā dharmaṃ tathā 'rthaṃ ca kāmaṃ yas tu niṣevate | 21 |
sa vṛkṣāgre yathā suptaḥ patitaḥ pratibudhyate ||
amitrāṇāṃ vadhe yukto mitrāṇāṃ saṃgrahe rataḥ | 22 |
trivargaphalabhoktā ca[4]) rājā dharmeṇa yujyate ||
udyogasamayas tv eṣa prāptaḥ śatruniṣūdana[5]) | 23 |
saṃcintyatāṃ hi piṅgeśa haribhiḥ saha mantribhiḥ ||
jñāyatāṃ saumya[6]) Vaidehī yadi jīvati vā na vā |
sa ca deśo mahāprājña yasmin vasati Rāvaṇaḥ || **40**, 11 ||
adhigamya[7]) tu Vaidehīṃ nilayaṃ Rāvaṇasya ca |
prāptakālaṃ vidhāsyāmi tasmin kāle saha tvayā || 12 ||
nā'ham asmin prabhuḥ kārye vānarendra[8]) na Lakṣmaṇaḥ |
tvam asya hetuḥ kāryasya prabhuś ca plavageśvara || 13 ||
tvam evā "jñāpaya vibho mama kāryaviniścayam |
tvaṃ hi jānāsi yat[9]) kāryam mama vīra na saṃśayaḥ || 14 ||
suhṛddvitīyo vikrāntaḥ prājñaḥ kālaviśeṣavit |
bhavān asmaddhite yuktaḥ [10])suhṛd āpto 'rthavittamaḥ || 15 ||
(evam uktas tu Sugrīvo Hanūmantam upasthitam |
pitāmahasutaṃ caiva Jambāvantam mahākapim || 2 ||
Nīlam Agnisutaṃ caiva Nalaṃ Candanam eva ca |
Śarārciṣaṃ Suhotraṃ ca Śaragulmaṃ tathaiva ca || 3 ||
Gayaṃ Gavākṣaṃ Gavayaṃ Kumudam Ṛṣabhaṃ[11]) tathā |
Maindaṃ ca Dvividaṃ caiva Śarabhaṃ Gandhamādanam || 4 ||
Darīmukham Bhīmamukhaṃ Tāraṃ ca vanagocaram |
Aṅgadapramukhān etān harīn kapigaṇeśvaraḥ || 5 ||
vegavikramasampannān saṃdideśa viśeṣataḥ | 6 |
anveṣyā mahiṣī Sītā Rāghavasya mahātmanaḥ |
adhigamya ca Vaidehīṃ nilayaṃ Rāvaṇasya ca || 76 ||
gatiṃ viditvā Vaidehyāḥ saṃnivartitum arhatha |
māsād ūrdhvaṃ na vastavyaṃ vasan vadhyo bhaven mama || 77 ||
yathoktaṃ caiva kartavyam evaṃ syām prītimān aham |
anyathā saṃśayo vaḥ syād dārāṇāṃ jīvitasya ca || 78 ||)
viśeṣeṇa tu Sugrīvo Hanumaty artham uktavān |
sa hi tasmin hariśreṣṭhe niścitārtho 'rthasādhane || **44**, 1 ||
na bhūmau nā 'ntarikṣe vā nā 'mbare nā 'marālaye |
nā 'psu vā gatisaṅgaṃ te paśyāmi haripuṅgava || 3 ||

---

1) Te umgestellt. 2) Bo tataḥ. 3) Te yas tu kale.
4) Te tu. 5) Te vināśana. 6) Bo hi.
7) Te mama. 8) Bo abhi⁰. 9) Bo me.
10) Te sukṛtārtho. 11) Lies Vṛṣabham, metri causa.

sāsurāḥ sahagandharvāḥ sanāganaradevatāḥ |
viditāḥ sarvalokās te sasāgaradharādharāḥ || 4 ||
gatir vegaś ca tejaś ca lāghavaṃ ca mahākape |
pitus te sadṛśaṃ vīra Mārutasya mahaujasaḥ || 5 ||
tejasā vāpi te bhūtaṃ na samam bhuvi [1])vidyate |
tad yathā labhyate Sītā tat tvam evo 'papādaya[2]) || 6 ||
tvayy eva Hanumann asti balam buddhiḥ parākramaḥ |
deśakālānuvṛttiś ca nayaś ca nayapaṇḍita || 7 ||
tataḥ kāryasamāsaṅgam avagamya Hanūmati |
viditvā Hanumantaṃ ca cintayāmāsa Rāghavaḥ || 8 ||
sarvathā niścitārtho 'yaṃ Hanūmati harīśvaraḥ |
niścitārthakaraś[3]) cāpi Hanūmān kāryasādhane || 9 ||
tad eva prasthitasyā 'sya parijñātasya karmabhiḥ |
bhartrā parigṛhītasya dhruvaḥ kāryaphalodayaḥ || 10 ||
taṃ samīkṣya mahātejā vyavasāyottaraṃ harim |
kṛtārtha iva saṃhṛṣṭaḥ prahṛṣṭendriyamānasaḥ || 11 ||
dadau tasya tataḥ prītaḥ svanāmāṅkopaśobhitam |
aṅgulīyam abhijñānaṃ rājaputryāḥ parantapaḥ || 12 ||
anena tvāṃ hariśreṣṭha cihnena Janakātmajā |
matsakāśād anuprāptam anudvignā 'nupaśyati || 13 ||
vyavasāyaś ca te vīra sattvayuktaś ca vikramaḥ |
Sugrīvasya ca saṃdeśaḥ siddhiṃ kathayatī 'va me || 14 ||
sa tad gṛhya hariśreṣṭhaḥ kṛtvā[4]) mūrdhni kṛtāñjaliḥ |
vanditvā caraṇau caiva prasthitaḥ plavagarṣabhaḥ[5]) || 15 ||

Als Gegenstück zum Vorhergehenden will ich jetzt eine Partie, in der zwei Versionen mit einander verschmolzen sind, behandeln, ohne zu versuchen, den ursprünglichen Text zu rekonstruieren, weil die Verschiedenheit der Versionen nicht nur oberflächliche Veränderungen des Textes zur Folge hatte, sondern tiefer in den Organismus des Gedichtes eingriff. Wie bereits oben angedeutet, konnten nicht nur die Diaskeuasten, sondern schon die Sänger selbst zuweilen in Zweifel sein, wie zwei Begebenheiten mit einander zu verknüpfen, in welcher Reihenfolge sie zu erzählen seien. Die allgemeingiltige Ansicht über den Gang der Erzählung ist in den alten Inhaltsangaben verkörpert, wie sie der 1. und 3. Gesang des 1. Buches bietet. Eine andere, ähnliche Inhaltsangabe findet sich in VI 126; sie wird dem Hanumat als ein Bericht an Bharata über Rāmas Thaten in den Mund gelegt; dass aber das betreffende Stück ursprünglich nicht diesem speciellen Zweck diente, sondern eine einfache summa rerum war, können wir noch aus dem Umstand erkennen, dass Hanumats Referat mit der Verbannung Rāmas anhebt und also Dinge wiederholt, die Bharata nicht erst von Hanumat

1) Te samam bhuvi na. 2) Bo anucintaya.
3) Bo °taraś. 4) Te sthāpya. 5) Te plavagottamaḥ.

kennen zu lernen brauchte. Dieser Bericht weicht nun in einem Punkte von dem überlieferten Texte bedeutsam ab, insofern nämlich die Begegnung Rāmas mit der Śūrpaṇakhā nach statt vor den Kampf mit Khara und seinen 14000 Rākṣasa verlegt wird: *paś-cāc Chūrpaṇakhā nāma Rāmapārśvam upāgatā* v. 20. So in C; B, das so manchen Widerspruch ausgleicht, hat auch diesen entfernt und bringt den Bericht Hanumats in vollen Einklang mit dem Text.

Die durch die obige Stelle in C bezeugte Anordnung des Stoffes lässt sich noch durch deutliche Spuren in unserem Texte nachweisen: mehrere Stellen lassen noch erkennen, dass Rāma bald nach seinem Eintritt in den Wald in Kämpfe mit Rākṣasa verwickelt werden sollte, um die dort lebenden Büsser zu schützen, nicht erst durch die Begegnung mit Śūrpaṇakhā zufällig in den Konflikt hineingezogen. In II 116 wird unmittelbar nach dem Abzug Bharatas erzählt[1]), dass die Büsser, von denen übrigens vorher noch gar nicht die Rede war, Zeichen der Unruhe und Angst verrieten. Der Älteste teilt Rāma mit, dass Khara, ein jüngerer Bruder Rāvaṇas, die Büsser von Janasthāna bedränge; sie wollten wegziehen, er solle mitkommen. Aber Rāma lässt sie ruhig ziehen, und es kommt weiter nichts dabei heraus. Im nächsten Gesang verlässt Rāma selbst jenen Ort, aber nur weil sich an denselben für ihn zu traurige Erinnerungen knüpften. Das Motiv von dem Schutz der Büsser vor den Rākṣasa tritt dann wieder in III 6 hervor, wo die Büsser in Śarabhangas Einsiedelei Rāma um Schutz gegen dieselben angehen. Er sagt ihn auch zu: doch sei diese Hilfe nur ein opus superrogatorium; er wäre in den Wald aus anderer Veranlassung gekommen. Und im 10. Gesange wiederholt er der Sītā, dass er den Büssern Schutz gegen die Rākṣasa zugesagt habe und sein Versprechen erfüllen müsse. Aber mehr als 10 Jahre vergehen, ohne dass Rāma mit den Rākṣasa in Kampf gerät, und als es endlich dazu kommt, kämpft er nicht, um sein den Büssern gegebenes Wort zu halten, sondern weil ihn Khara angreift, um die seiner Schwester Śūrpaṇakhā zugefügte Schmach zu rächen.

Zum dritten Male tritt dasselbe Motiv hervor nach dem Siege Rāmas über Khara III 30. Die Götter erscheinen und feiern seinen Triumph. Darauf kommen die *rājarṣi* und sagen, dass er nur zu diesem Zwecke, die Rākṣasa zu strafen, dorthin geführt sei:

ānītas tvam imaṃ deśam upāyena maharṣibhiḥ ||
eṣāṃ vadhārthaṃ śatrūṇāṃ rakṣasāṃ pāpakarmaṇām |
tad idaṃ naḥ kṛtaṃ kāryaṃ tvayā Daśarathātmaja ||
svadharmaṃ pracariṣyanti daṇḍakeṣu maharṣayaḥ |

Dann erst kommen Lakṣmaṇa und Sītā, um den Sieger zu beglückwünschen. Offenbar ist die Stelle von den *rājarṣi* erst nachträglich in den Text gekommen, eben mit Rücksicht auf jenes Motiv, wonach

1) Die Thatsache steht auch in der Inhaltsangabe I 1, 43 ff., aber an anderer Stelle, die bei III 14 unseres Textes etwa zu suchen wäre.

Rāma von vornherein die Aufgabe hatte, die Büsser vor den Rākṣasa zu schützen.

Man sieht also, dass jenes Motiv in unserem Text nicht durchgeführt und nur ungeschickt, scheinbar zwecklos eingeführt ist. Anders aber würde die Sache sich verhalten, wenn der Kampf Rāmas mit Khara und den 14000 Rākṣasa nicht durch seine Begegnung mit Śūrpaṇakhā veranlasst worden wäre, sondern v o r ihr stattgefunden hätte, wie es nach VI 126, 20 wirklich der Fall war; dann könnte dieser Kampf wirklich den Zweck gehabt haben, die Büsser von Janasthāna vor den Nachstellungen der Rākṣasa zu schützen. So drängt sich uns mit Notwendigkeit die Annahme auf, dass darüber, wie die Verwickelung, der Kampf gegen Rāvaṇa, herbeigeführt wurde, zweierlei Versionen vorgetragen wurden. Nach der einen, die in unserem Texte durchweg befolgt ist, war der Grund der Feindschaft die Verstümmelung der Śūrpaṇakhā durch Lakṣmaṇa; nach der andern, von der einige Stücke in der üblichen äusserlichen Weise mit der ersten verschmolzen sind, wurde Rāma dadurch mit den Rākṣasa in Konflikt gebracht, dass er die Büsser von Janasthāna gegen sie schützen sollte.

Dasselbe Motiv finden wir auch schon im ersten Buche verwendet, wo nämlich Viśvāmitra den Beistand des jungen Rāma gegen die Anfeindungen der Rākṣasa verlangt; und es steht auch in bestem Einklang mit der später allgemein recipierten Ansicht, dass sich Viṣṇu in Rāma verkörpert habe, um die Macht der Rākṣasa zu brechen.

Noch ein anderes dürfte in diesem Zusammenhang Beachtung verdienen. Das vorausgesetzte Verhältnis Rāmas zu den Büssern müsste es passend erscheinen lassen, dass auch Rāma und die Seinen in B ü s s e r t r a c h t auftreten. In der That geschieht das auch an mehreren Stellen, und II 37 wird erzählt, wie Kausalyā den Verbannten auch die Bastkleider gab[1]); trotzdem ist dieser Gedanke nicht konsequent durchgeführt, ja im allgemeinen scheint er sogar vollständig vergessen zu sein.

Die Zweiheit der Version lässt sich noch weiter verfolgen in der Art, wie Rāvaṇa in den Streit gezogen wird; denn auch hierüber sind uns, wie oben bemerkt, zwei Formen der Erzählung bewahrt. An die Hauptversion schliesst sich die Erzählung III 32 ff. an, auf die wir gleich zurückkommen werden, während die Nebenversion

1) Ich glaube nicht, dass dieser Zug eine spätere Erfindung ist, sondern dass er in der Sage begründet war. Jeder, der Dorf oder Stadt verliess, um im Walde zu wohnen, war ein *vānaprastha*, mochten seine Motive sein, welche sie wollten. Der *vānaprastha* als religiöse Institution ist wahrscheinlich die brahmanische Form der ursprünglich ethnischen Einrichtung der Verstossung der Alten, siehe mein Rāmāyaṇa p. 61, Anm. 1. Der Wandel in der Auffassung von Verstossenen zu Eremiten hat dann auch dem verstossenen Rāma zum Charakter eines Eremiten verholfen. — Auch die Panduinge sind bei ihrem Auszuge in den Wald *vanavāsāya dīkṣitāḥ* und *ajinaiḥ saṃvṛtāḥ* MBh II 77, 1. 2. Irgend eine religiöse Ceremonie scheint also mit jedem Auszug in den Wald verbunden gewesen zu sein.

ihre Fortsetzung in III 31 findet. Dort wird nämlich erzählt, dass nach der Niederlage Kharas und der 14 000 Rākṣasa einer derselben, Akampana, der mit genauer Not entkam, nach Lankā geflohen sei und dem Rāvaṇa die Vernichtung von Janasthāna gemeldet habe. Darob gerät dieser in Wut und will Rache an Rāma nehmen. Er nimmt Akampanas Vorschlag, die Sītā zu rauben, an und eilt mit seinem Wagen zu Mārīca, um ihn um seinen Beistand zu bitten. Aber es kommt dabei nichts heraus; denn Mārīca rät ab und Rāvaṇa kehrt zurück. Hier wird also ebenso wie oben (II 116), wo der alte Büsser sich über die Anfeindungen der Rākṣasa bei Rāma beklagt, die Erzählung plötzlich abgebrochen, um der recipierten Version Platz zu machen. In dieser fällt Śūrpaṇakhā die Rolle zu, dem Rāvaṇa die Nachricht von dem Untergange der Rākṣasa zu überbringen. Nach ihrem Bericht könnte es nun scheinen, als ob ihr das Unglück mit der Verstümmelung eben bei jenem Kampfe Rāmas mit Khara, nicht in einer vorhergehenden Begegnung mit Rāma zugestossen sei; denn es heisst in C III 34, 9—12 (ähnlich B III 38, 9—11):

> *rakṣasām bhīmavīryāṇāṃ sahasrāṇi caturdaśa* |
> *nihatāni śarais tīkṣṇais tenai 'kena padātinā* ||
> *ardhādhikamuhūrtena Kharaś ca saha-Dūṣaṇaḥ* |
> *ṛṣīṇām abhayaṃ dattaṃ kṛtakṣemāś ca daṇḍakāḥ* ||
> *ekā kathaṃcin muktā 'ham paribhūya mahātmanā* |
> *strīvadhaṃ śaṅkamānena Rāmeṇa viditātmanā* || .

Aber ein s i c h e r e r Schluss ist hierauf nicht zu bauen; denn der Dichter dürfte die Śūrpaṇakhā mit Absicht nicht die volle Wahrheit haben sagen lassen, weil sie sich hätte schämen müssen einzugestehen, dass sie nacheinander Rāma und Lakṣmaṇa einen Antrag gemacht habe, aber von beiden verschmäht worden sei. Ich möchte allerdings glauben, dass in d e m Falle der Dichter es nicht unterlassen haben würde mit klaren Worten anzudeuten, dass Śūrpaṇakhā den wahren Sachverhalt entstellte, um Rāvaṇa für ihren Racheplan zu gewinnen. Auffällig ist auch, dass im weiteren Verlaufe der e r s t e n Ursache aller jener Leiden, nämlich der Zurückweisung der Śūrpaṇakhā kaum mehr gedacht wird.

Wir werden wohl nicht fehlgehen, wenn wir annehmen, dass in einer älteren Gestalt der Sage die Besiegung der 14 000 Rākṣasa allein und für sich die weitere Verwickelung mit Rāvaṇa herbeiführen sollte, und dass Śūrpaṇakhās Anteil daran einer späteren Entwickelung der Sage zuzuschreiben ist. Da letztere aber die poetisch wirkungsvollere ist, so darf sie vielleicht dem Dichter Vālmīki zugeschrieben werden. Die recipierte Version wäre also zugleich auch die „echte", während die Nebenversion auf die ältere Gestalt der Sage zurückginge, die trotz des Gedichtes des Vālmīki nicht in Vergessenheit geriet und daher von Sängern, die darin die „wahre" Geschichte erblickten, in ihren Gesängen wieder aufgenommen werden konnte.

Principien und Resultate der semitischen Grammatik.

Von

Eduard König.

Als ich vor kurzem durch die Veröffentlichung der „Historisch-komparativen Syntax des Hebräischen" mein „Historisch-kritisches Lehrgebäude" zum Abschluss brachte, schrieb ich im Vorwort: „Mein allererstes Bestreben war, bei der induktiven Beobachtung der hebräischen Spracherscheinungen wo möglich statistisch genau zu verfahren. Dazu gesellte sich naturgemäss das lebendige Interesse für den Entwicklungsgang, den Sprachbildung und Sprachverwendung innerhalb des Hebräischen selbst durchlaufen haben, und die drängende Frage, welches Licht durch die Vergleichung der verwandten Sprachen auf die Quellpunkte und die Stadien des hebräischen Sprachlebens geworfen wird. Endlich kam noch das dazu, was man den Herzschlag und das Selbstbewusstsein der Sprachforschung nennen kann: die Lautphysiologie und die Sprachpsychologie". In diesen Principien wusste und weiss ich mich einig mit Fleischer, Nöldeke, Spitta, Prätorius, Olshausen, Stade, Kautzsch, mit Bopp, Grimm, Schleicher, Max Müller, Georg Curtius, und wie die Namen aller derer heissen, welche in den letzten Decennien die semitische und die indogermanische Sprachwissenschaft gefördert haben.

An diesen Stand der semitischen Sprachwissenschaft zu erinnern, haben Äusserungen von Grimme gezwungen. Denn er hat in seinen „Grundzügen"[1]) S. 2 drucken lassen: „Die semitische Grammatik hat es noch nicht verstanden, viele der ausserhalb ihrer Grenzen gemachten Errungenschaften wirksam für sich auszunutzen. Die Erklärung dieser Thatsache ist beschämend für die Semitisten". Eine solche Anklage fordert einen Beweis. Aber zunächst auf dem Gesamtgebiete des Semitischen hat Gr. seine Vorwürfe nur durch folgende Worte zu begründen versucht: „Selbst gegenüber dem

---

1) Hubert Grimme, Grundzüge der hebräischen Accent- und Vokallehre Mit einem Anhang: Über die Form des Namens Jahwae. Freiburg (Schweiz) 1896 (148 Seiten, 8 Mk.).

Auftreten der modernen vergleichenden Sprachwissenschaft hielt man es nicht für nötig, wenigstens die Laut- und Formenlehre anders als in Kleinigkeiten zu verändern; und ob man im Princip auch die neue Hauptforderung, Schaffung einer vergleichenden semitischen Grammatik nicht leugnete, so baute und zimmerte man doch meist in alter Weise weiter und verschob jede Zusammenfassung angeblich besonders grosser Schwierigkeiten halber von einem Decennium ins andere". Damit ist aber nach meinem Urteil den Arbeiten eines Nöldeke, Spitta und anderer Unrecht geschehen. Denn ob die Formenlehre auch bei „wirksamer Ausnutzung" der indogermanischen Errungenschaften wesentlich anders dargestellt werden kann, als es z. B. in Nöldekes Mandäischer Grammatik, oder in Prätorius' Amharischer Grammatik geschehen ist, ist unerweisbar, und die sogenannte Lautlehre habe ich schon in „Gedanke, Laut und Accent als die drei Factoren der Sprachbildung" und sodann in den „Äthiopischen Studien" in einem ganz neuen Aufbau vorgeführt, indem ich dem Werden der Lauterscheinungen nachspürte und sie als gemeinsames Produkt der sich auswirkenden Idee, der Wechselwirkung von Konsonanten und Vokalen und des Accentes darstellte. Auch in der „generellen Formenlehre" meines Lehrgebäudes (Bd. 2, 343—541) sind alle Sprachprozesse (von der Pronominalbildung bis zur Wortkomposition) historisch, komparativ und lautphysiologisch behandelt. Endlich daraus aber, dass noch keiner der lebenden Semitisten eine vergleichende semitische Grammatik geschrieben hat[1]), durfte ihnen von Gr. doch nur dann ein Vorwurf gemacht werden, wenn er selbst schon eine veröffentlicht hätte. Wenn er das gethan hätte, dann hätte er durch die That eine neue Leistung vollbracht und hätte die ohnmächtigen Anklagen sparen können.

Ein besonders grosses Mass von Tadel hat Gr. sodann über die hebräische Grammatik ausschütten zu dürfen gemeint. Denn zwar habe „man von Gesenius bis König in der Akribie des Sammelns Vorzügliches geleistet", aber in der Erklärung der Thatsachen haben ihm die von ihm verglichenen grammatischen Arbeiten „vielfach" nicht zu Dank gearbeitet. Was hat er zur Specificierung und Begründung dieser Vorwürfe beigebracht? „In erster Linie", sagt er, „ist darunter die Verschlechterung der von den Alten überlieferten Vokallehre zu verstehen" (S. 2). Was er damit meint und ob dies richtig ist, soll nachher bei der Prüfung der von ihm selbst vorgelegten Vokallehre untersucht werden. Jetzt zunächst sollen nur erst die Sätze beurteilt werden, durch die er auf S. 3 weiter zu begründen sucht, weshalb er mit den neueren hebräischen Grammatikern unzufrieden war. Dort auf S. 3 ruft er aus: „Welche Verwirrung musste z. B. eine Regel anrichten „„offene Silben haben

1) Übrigens mussten William Wrights Lectures on the comparative grammar of the semitic languages (1890) doch wenigstens erwähnt werden.

nur lange Vokale""", auch in der Einschränkung ""kurze nur dann, wenn sie vom Wortton getroffen werden""", und die weiteren Axiome ""kurze Vokale werden unter dem Einfluss des Haupt-, Gegen- und Nebentones zu langen""", ""sie werden durch mechanischen Vorschlag eines Vokals diphthongisiert""" etc." In welchen hebräischen Grammatiken mag er diese Regeln gelesen haben? In meinen Arbeiten steht keine von ihnen, und die zuletzt von ihm angedeutete Annahme (die sogenannte Guṇirung) ist von mir sogar bekämpft worden (GLAc. 81). Es ist aber ein grosses Unrecht, dass Gr. nicht angegeben hat, aus welchen Grammatiken er den „Wortlaut" dieser Regeln abgeschrieben hat. Denn indem er die Citierung seiner Quellen unterliess, hat er dem Leser seines Buches die Möglichkeit und den Anlass zu der Meinung gegeben, dass der Wortlaut jener verurteilten „Regeln" aus dem Werke stammt, welches auf ebenderselben Seite seines Buches genannt ist.

Er citiert nämlich auf S. 3 den 2. Bd. meines Lehrgebäudes, um ihm den Tadel anzuheften, dass in ihm „nicht einmal der Nebenton erwähnt und für die Erklärung der Wortbildung nutzbar gemacht werde". Dies ist aber unrichtig. Denn in meiner Abhandlung über den „Accent als Sprachbildungsprodukt und als aktiven Ausgangspunkt von Spracherscheinungen" (513—541) sind die Nebentöne auf S. 524 f. 528—531 behandelt, ja, es ist dort auch ausdrücklich die Bezeichnung „Nebentonstellen" (S. 525 zweimal) und „Nebenton" gebraucht (S. 529, Z. 6 und 3 v. u.). Von einer häufigeren Verwendung des Ausdruckes „Nebenton" hat mich aber die Erwägung abgehalten, dass dieser Ausdruck ungenau ist, weil er den Gegenton und den Vorton, den sannatara des Sanskrit, unrichtig zusammenwirft (vgl. die weiteren Zeugnisse von Lane, Wallin u. a. über das Arabische, Äthiopische, Persische und Mittelhochdeutsche in Lehrgebäude 2, 529 f.; GLAc. 142 f.). Nun hat Gr. im Theol. Literaturblatt 1896, 631 entgegnet, er habe unter Nebenton „in erster Linie den Satznebenton verstanden, siehe S. 27 f. der Grundzüge". Aber auch dies ist unbegründet. Denn erstens hat er auf S. 3 seines Buches ohne jede Einschränkung von „Nebenton" gesprochen, zweitens steht auch in seiner Darstellung der Wortton immer in erster Linie, und endlich habe ich auch das, was er unter Satznebenton S. 27 versteht, behandelt, nämlich die Proclitisierung von Satzbestandteilen (Bd. 2, 526). Zwar hat Gr. in einem am 20./3. 97 an mich gerichteten Briefe bemerkt: „Wenn ich in der Vorrede zu meinen Grundzügen etwas scharf geworden bin, so geschah das in der Absicht, die Kritik zu zwingen, sich mit dem Buche, bzw. den darin niedergelegten Gesichtspunkten auseinanderzusetzen". Aber es giebt überhaupt kein berechtigtes Motiv, die Gerechtigkeit zu verletzen. Dies hat er aber hauptsächlich auch dadurch gethan, dass er es als eine in der hebräischen Grammatik neue Methode hinstellt, wenn man „nichts unregelmässiges im Sprachbau anerkennt, eine allgemeine Giltigkeit der Sprachgesetze

voraussetzt und jede Ablenkung von ihrer regelmässig wirkenden Kraft auf Association, deren Ergebnis die Analogiebildungen darstellen, zurückzuführen bestrebt ist". Denn eben diese Methode habe ich in allen meinen sprachwissenschaftlichen Arbeiten angewendet.

Also in der Methode sind wir einig. Es fragt sich nur, welche einzelnen Erscheinungen der semitischen Grammatik von Grimme richtiger als von seinen Vorgängern erklärt worden sind.

Zuerst hat er über die Beziehung der syrischen und der hebräischen Vokalzeichen zur Quantität gehandelt. Da stellt er zuerst, obgleich es mit seinem Thema nichts zu thun hat, die Vokalbezeichnung der Mêša'-Inschrift dar. „Dabei hat er betreffs der Frage, wie der Spiritus asper zur Funktion eines Vokalindex gelangt ist, gemeint, dass „zu מִגְדָּלְתָה sich ein בָּנָה gesellte". Weshalb man aber nicht בנא geschrieben hat, hat er nicht gefragt. Ebensowenig hat er das minäische ה berührt. Vgl. meine „eingehende Behandlung des Gegenstandes in Lgb. 2, 345 f.[1]) Dann leitet Gr. die hebräischen Vokalpunkte von dem „nestorianisch-syrischen Vokalsystem" ab. Das war schon von mir in einer Beurteilung der neuesten darauf bezüglichen Verhandlungen (2, 349—353) als die richtigste Lösung der Schwierigkeit bezeichnet worden (S. 350). Aber die Hauptsache ist, dass nach Gr. „das Wesen der syrischen und hebräischen Vokalbezeichnung sein soll, die Qualität und nicht die Quantität der Vokale zum Ausdruck zu bringen".

Betreffs des Syrischen polemisiert er gegen Merx und Nöldeke, welche „die Vokale als qualitativ und quantitativ von einander verschieden annehmen", und meint, dass die „syrischen Vokalzeichen mit Ausnahme von Pethâḥâ sowohl für Kürzen wie Längen stehen". Obgleich er aber demnach im Syrischen selbst eine seiner These widerstreitende Ausnahme statuieren muss (S. 9), sagt er doch (S. 10), es sei das Wesen der syrischen und der hebräischen Vokalbezeichnung, die Qualität und nicht die Quantität zum Ausdruck zu bringen.

Was nun speciell die hebräischen Vokalzeichen anlangt, so habe ich mich in Bd. 2, 361 f. über die Frage, ob sie auch die Quantität der Vokale anzeigen sollen, mit der nötigen Vorsicht geäussert[2]), sodass es eine wenig nüancierende Art der Darstellung

---

1) Hommel hat das, was er schon in seiner Südarabischen Chrestomathie gegeben hat und von mir citiert worden ist, näher ausgeführt und in Bezug auf die Beziehung des minäischen ה zu ś modificiert in „das graphische ה im Minäischen und das Alter der minäischen Inschriften" (Mittheilungen der vorderasiatischen Gesellschaft zu Berlin 1897, 11—25).

2) „Nach meiner Ansicht besteht bloss eine scheinbare Differenz zwischen den Punktatoren und den Grammatikern betreffs der Vokalquantität. Denn Qameṣ und Pataḥ unterscheiden sich z. B. in der Pausalform קָטָל und der Nichtpausalform קָטַל wesentlich nach der Quantität und nur erst unwesentlich (überdies fraglicherweise Bd. 1, 91 ff.) nach der Qualität. Quantitativ wenigstens

ist, wenn Gr. S. 10 sagt, dass in den von der LXX transskribierten hebräischen Namen sich alle „von unsern Grammatikern" als Längen gedeuteten Vokale auch als Kürzen fänden. Aber fassen wir die von Gr. aus der LXX angeführten Namen selbst ins Auge! Beweist wirklich *Χαρραν*, dass das Qameṣ von חָרָן als kurzer Vokal gemeint sei? Nein, denn an *Χαρραν* ist die primäre Erscheinung die doppelte Aussprache des *r*, die hier wahrscheinlicher in der Herkunft des Wortes, als in der doch auch zu beobachtenden Selbstverdoppelung des *r* (Bd. 2, 496 c) ihren Quellpunkt besitzt. Die Kürze des vor Doppel-*ρ* gesprochenen Vokals war eine selbstverständliche Konsequenz. Ferner mit dem von mir aufgezeigten Einfluss des *r* auf die Vokalfarbe (Bd. 2, 506 f.) kann es zusammenhängen, dass *Μεραβ* neben מֵרַב erscheint. Sodann *Δευει* kann sich daraus erklären, dass man bei *Δηυει* den Itacismus hätte fürchten müssen[1]). Ferner *Βοοζ* und בֹּעַז können nicht direkt neben einander gestellt werden, sondern das erstere entspricht einer Aussprache, wie sie in פָּעֳלִי vorliegt, aber das בֹּעַז entspricht dem bekanntlich daneben stehenden פֹּעֳלוֹ (erklärt in Bd. 2, 493). Die Vergleichung von *Μωυση* mit מֹשֶׁה beweist nichts gegen mich, wie meine auf S. 626 2 citierte Bemerkung über Segol zeigt. Aber die Hauptsache ist, dass die Aussprache von Namen, wie sie in den Transskriptionen der LXX ausgeprägt ist, nicht sicher über den Lautwert entscheidet, den die Punktatoren mit ihren Vokalzeichen verbunden wissen wollten.

Denn die Aussprache hebräischer Wörter kann schon in der Gegenwart jener griechischen Übersetzer in den verschiedenen Gebieten, wo das Hebräische gesprochen wurde, Modifikationen besessen haben, und sie kann auch von der Zeit, wo die LXX im wesentlichen entstanden sein dürfte, bis zur Entstehung der überlieferten

---

auch mit ist der Unterschied von Ṣere und Segol. Ferner dass das von Jod gefolgte Chireq das lange *î* im Gegensatz zu dem alleinstehenden Chireq sein soll, wird nicht dadurch aufgehoben, dass gemäss dem S. 355 besprochenen Gleichgewicht der Vokalbuchstabensetzung ausnahmsweise auch langes *î* durch blosses Chireq und umgedreht seltener (wegen späterer Überwucherung der Pleneschreibung) auch kurzes *i* durch Chireq und Jod angezeigt ist. Sodann haben langes und kurzes *o*, mit unwesentlicher Verschiedenheit der Klangfarbe (Bd. 1, 93), ihre getrennten Zeichen. Ähnlich wie beim *î* verhielten sich die Punktatoren endlich bei der Kenntlichmachung der *u*-Laute. Und haben die älteren Grammatiker (Diqdûqê § 10 f. etc.; Ibn Ezra übersetzt in Bd. 1, 661 ff.), die sich begnügten, eine „Siebenzahl" von „Bewegungen" (תְּנוּעוֹת) als eine Parallele zu den sieben Planeten (!) zu konstatieren oder sie auf drei Grundvokale zurückzuführen (Juda Hallewi, Al-Chazari 2, § 80, edidit Hirschfeld 1887, S. 130), positiv den quantitativen Unterschied geleugnet? Indem aber endlich die Qimchiden (vgl. Mikhlôl 136 a) auseinandersetzten, dass die Punktation auch quantitative Unterschiede habe anzeigen wollen, kann dies nicht als absolute Missdeutung der von den Punktatoren beabsichtigten Vokalbezeichnung verurteilt werden (gegen Balmes, fol. 23 f.; Pinsker, Einl. XVI u. a.)".

1) Vgl. שִׁילֹה, *Σηλω(ν)* etc. gegen Könnecke, Die Behandlung der hebräischen Namen in der LXX (Programm von Stargard 1885), 22.

Punktation [1]) noch Schattierungen erlebt haben. Gr. hat ersteres nicht beachtet und will letzteres in Abrede stellen. Indes wäre dies schon an sich ein Machtspruch, auch wenn wir nicht wüssten, dass die Aussprache des Hebräischen auch nach der Festsetzung der Vokalzeichensysteme [2]) noch wesentliche Modifikationen erlebt hat. Gr. hat sich mit einem Hinweis auf Schreiner [3]) begnügt. Aber selbst habe ich beobachtet, wie sich ein späteres Fluktuieren der Aussprache z. B. in den Varianten der Occidentalen und der Orientalen sowie des Ben Ascher und des Ben Naphtali zeigt: vgl. z. B. מִמֶּנּוּ (Occid.) mit מִמֶּנוּ (Orient., vgl. darüber in Bd. 2, 290), oder וּֽלְלַמְּדָם (Ben Ascher) mit וּלְלַמְּדָם (Ben Naphtali) Dan. 1, 4, oder לְפָלְחָן (Ben Ascher) mit לְפָלְחַן (Ben Naphtali) Esr. 7, 19. Ferner habe ich aus dem מקנה אברם von Abraham Balmes [4]) gesammelt: הַמִּכְתָּב [5]) neben המִבטָּא fol. 1 etc., וּמִקְצָת, שְׁאַר, הַהֶבְטֵל, הַנִּבְדַּל etc., worin also die Selbstverdoppelungsneigung des Dauerlautes (Bd. 2, 501 f.) eine Verkürzung des vorhergehenden Vokals veranlasst hat.

Folglich ist der Sinn und speciell der quantitative Wert der hebräischen Vokalzeichen aus ihnen selbst und zwar aus der Beobachtung ihres wechselseitigen Gebrauchs zu schöpfen.

Findet man nun, dass von dem ersten Zeichenpaar das eine (das Pataḥ) in ebendemselben Wort ausserhalb der Pausa und das andere (das Qameṣ) in der Pausa angewendet wird (אֲבַד Num. 21, 30 etc., אָבָד Jes. 57, 1; Mi. 4, 9; Hi. 4, 7): so ergiebt sich, dass der durch die beiden Zeichen angedeutete Vokal auch quantitativ verschieden war. Denn die Verschiedenheit des im Fluss der Rede und des beim Stillstand derselben gesprochenen Vokals betrifft in erster Linie die Quantität, die verschiedene Anzahl von Moren des betreffenden Vokals. Dies wird schon durch die von mir (Bd. 2, 522 a) aus dem Arabischen gegebene Probe bewiesen, denn man hört „sogar in der Sprache des Alltagslebens" z. B. *men hāda* „wer (ist) dies?" neben *mīn* „wēr?" Vgl. weiter in Bd. 2, 541 a. Betreffs der verschiedenen Beziehung des Pataḥ und des Qameṣ zur Vokalquantität wird auch Gr. um so leichter zustimmen, als er ja selbst (S. 9) zugegeben hat, dass das syrische Pethâḥâ eine „Ausnahme" gegenüber Grimmes These bildet, wonach die syrischen Vokalzeichen sowohl für Kürzen wie für Längen stünden. — Ebendieselbe Folgerung ergiebt sich für Pataḥ z. B. noch daraus, dass

1) Vgl. meine Einleitung in das Alte Testament, S. 43—45. 104.

2) Über die Arten der supralinearen Punktation vgl. alle neueren Verhandlungen in meinem Lehrgebäude, Bd. 2, 350—352.

3) Schreiner, Zur Geschichte der Aussprache des Hebräischen (ZATW. 1886, 233 ff.).

4) Dass dies die richtige Aussprache ist, habe ich aus seinem Werke festgestellt im Lehrgebäude, Bd. 2, S. XI.

5) Vgl. die handschriftliche Lesart des St. abs. מַצָּב in Bd. 2, 98 a 501 c.

die angelehnten und daher in Halbbetontheit stehenden Nominalformen, die ihren ursprünglich kurzen, noch im Arabischen bewahrten *a*-Laut besitzen, mit Pataḥ geschrieben wurden: vgl. z. B. בְּקַר Num. 7, 88 (بَقَر) mit בָּקָר (andere Beispiele im Lgb. 2, 72f. etc.). Ebendasselbe ersieht man aus dem Pataḥ des als angelehntes Wort und sogar als Proklitikum auftretenden עַל etc.

Beim zweiten Vokalzeichenpaar liegt die Sache so. Gewiss bezeichnet Segol auch eine qualitative Nüance gegenüber dem Ṣere. Denn jenes zeigt z. B. den *ä*-Laut an, der aus der 'Imâlè des *a* entstand (vgl. كَلْبٌ mit כֶּלֶב, *kèleb*[1]), gegenüber dem geschlossenen *e*-Laut, der aus der Zerdrückung des *i* hervorgeht (vgl. זֵכֶר mit *ḏikrun*). Ferner zeigte Segol in geschlossener Silbe auch das Produkt der Zerdrückung von *u-i* an, vgl. z. B. أَنْتُمْ, äthiop. *'antémmu*, אַתֶּם. Aber der durch Segol angedeutete Vokallaut war meist als ein kurzer gemeint. Denn warum stünde sonst bei Nichtbetonung einer Silbe das Segol und bei Betonung ebenderselben Silbe das Ṣere (z. B. אֶתְּנֶךָּ Jer. 38, 16 etc. gegenüber אֶתֵּן Gen. 12, 7 etc. etc.)? Warum ferner stünde sonst bei der Proklitisierung von Wortgestalten unmittelbar vor der Haupttonsilbe ein Segol, aber in der Gegentonsilbe ein Ṣere (z. B. תֶּן־לִי Gen. 14, 21; 2 Chron. 1, 10; aber תֵּן־לָהֶם Hos. 9, 14)?[2]) Daneben konnte Segol als Index einer vom geschlossenen *e* (Ṣere) abweichenden Lautnüance auch in solchen Fällen gebraucht werden, wo diese Lautnüance gedehnt wurde, vgl. z. B. die Pausalform יִקְטְלֶךָּ mit dem arabischen *jaqtuluka*.

Betreffs der drei übrigen Vokalzeichenpaare genügt meine Darlegung, die in der Anmerkung von S. 626 ₂ citiert ist. Ebendaselbst dürfte die Stütze geknickt sein, welche Grimme für seine Meinung in den Angaben eines Teiles der jüdischen Grammatiker gesucht hat, und wenn er unter seinen Vorgängern auch Bernhard Fischer mit aufzählt, so muss ich auf die Ausführung verweisen, die ich seinen Anschauungen in Lgb. 2, 362 gewidmet habe. — Wenn aber schliesslich Grimme S. 13 noch einmal betont, dass auch durch die Setzung des Zeichens Qameṣ und Ḥolem "nichts über die Quantität der durch sie bezeichneten Laute ausgesagt sei": so ist dagegen noch an folgendes zu erinnern. Wenn das Qameṣ nicht die Gedehntheit des betreffenden Vokals hätte anzeigen sollen, warum hätte man dann vom blossen Qameṣ das Qameṣ correptum (Qameṣ ḥaṭûf) unterschieden, wie es weithin in den Handschriften durch

---

1) *käld* im Ägyptisch-Arabischen (Spitta § 43a), *kalbu* im Assyrischen (Del., Assyr. Gram. § 65, 1); vgl. weitere Beispiele im Lgb. 2, 1ff.

2) Vgl. darüber weiter die Übersetzungen aus den Diqdûqê ha-ṭᵉ'amim im Lgb. 2, 43. 526.

die Setzung von ָ geschehen ist? Ferner das Ḥolem muss einen gedehnten *o*-Laut anzeigen sollen. Denn Ḥolem steht in der betonten Silbe, aber wenn die betreffende Silbe den Hauptton verliert, geht mit dem Ḥolem das Qameṣ correptum oder das Zeichen der Vokallosigkeit parallel: cf. *jiqṭṓl*, *jiqṭōlᵉkhā́*, *jiqṭᵉlḗkha*! — Deshalb denke ich, dass in der Auffassung des Sinnes, den die Setzer der überlieferten Vokalzeichen des Hebräischen mit denselben verbunden haben wollten, „unsere Grammatiker" wesentlich den richtigen Weg betreten haben.

Das zweite Hauptgebiet, in welchem die bisherigen Ergebnisse der semitischen Grammatik durch Grimme angezweifelt worden sind, ist die Lehre von der Betonung.

Denn er klagt (S. 14), dass „die Frage nach dem Verhältnis der exspiratorischen und der musikalischen Betonung innerhalb des Semitischen bisher arg vernachlässigt worden sei". Nun, was nach Sievers (Phonetik, 4. Aufl. § 536) unter dem exspiratorischen oder dynamischen Accent zu verstehen ist, habe ich ausdrücklich (Lgb. 2, 513 f.) citiert. Aber ob die exspiratorische und die musikalische Betonung miteinander verquickt werden dürfen, hat Grimme nicht gefragt (siehe darüber weiter unten S. 638). Ferner sagt er, dass man „von Haupt- resp. Hochton und Unbetontheit der Silben, im Hebräischen allenfalls noch von dem durch Metheg klar genug markierten Gegentone rede, aber andere Untersuchungen, etwa abgesehen von den Bemerkungen Lanes über Betonung der arabischen Wörter (ZDMG. 1849, 183—186), die zwar auch vom Nebenton handeln, jedoch weder für das ältere noch für das neuere Arabisch genügen, und Spittas Angaben über den Nebenton im Neuarabischen Ägyptens, sind in der semitischen Sprachwissenschaft noch niemals angestellt und offenbar nicht als Bedürfnis empfunden worden" (Grundzüge S. 14 f.). Aber Grimme musste doch aus dem zweiten Bande meines Lehrgebäudes meine Schrift über „Gedanke, Laut und Accent" kennen, und dort habe ich nicht nur vom „Nebenton" und zwar auch mit ausdrücklicher Berücksichtigung von Lane und Fleischer (ZDMG. 1851, 186) gehandelt, sondern auch alle „anderen Untersuchungen" über den Accent sind dort angestellt: über den Platz und die Wirkungen des Wortaccentes in den indogermanischen (S. 115—122) und in den semitischen Sprachen (S. 122 ff.). Ebenso sind aber „andere Untersuchungen" über den semitischen Accent im Lgb., Bd. 2, 514—526 angestellt worden, mit Verwertung der neueren Litteratur[1]) und mit Besprechung der „Nebentonstellen" (S. 525 etc.).

1) z. B. Jacobi, Betonung des classischen Sanskrit (ZDMG. 1893, 574 ff.); Wetzstein, Sprachliches aus den Zeltlagern (ZDMG. 1868, 69 ff.); Grimme, Syrische Betonungs- und Verslehre (ZDMG. 1893, 276 ff.); de Lagarde, Nominalbildung etc.

Wenn Grimme S. 15 noch hinzufügt „vollends vom Gedanken einer ursemitischen Betonung als Grundlage aller späteren ist nirgends eine Spur zu finden“: so ist diese Behauptung derartig, dass es wahrhaftig difficile est, satiram non scribere. Denn nachdem ich in „Gedanke, Laut und Accent“ die arabische, assyrische, syrische etc. Betonung verglichen und die altarabische für die ältere erklärt habe, fahre ich S. 126 so fort: „Zweifelhaft könnte jedoch sein, ob nun eben die quantitative Betonung des Arabischen uns die des Ursemitischen bietet; denn im ältesten Vertreter des Indogermanischen hat, wie wir sahen, der Sinn den Platz des Worttones bestimmt, und die Herrschaft der Quantität hat man im Hellenischen und Italischen als Weiterentwickelung erwiesen. Indes glaube ich nicht, dass sich die quantitative Betonung des Arabischen als eine sekundäre wird nachweisen lassen, da ich in demselben keine solchen Spuren einer abweichenden Accentuation finde, wie sie Kühner (Griech. Gram. 1, 253 ff.) seiner Behauptung betreffs des Griechischen zu Grunde legen konnte“. Ferner steht im hist.-krit. Lehrgebäude, Bd. 2, 524₁: „Dass im Semitischen „„ursprünglich““ *qatála* etc. betont worden sei (Phil., BSS 2, 368), scheint mir nicht an sich gefordert, weil jedenfalls nicht alle charakteristischen Vokale die Accentstelle bezeichneten, und scheint auch weder durch das aram. *qᵉṭal*, *qᵉṭal(û)* oder die hebr. Pausalbetonung gesichert werden zu können, weil dies sekundäre Erscheinungen sein können. Jedenfalls hat nicht unter dem Regime jener „„ursprünglichen““ Betonung sich im Äthiopischen aus *gabira* die Form *gabra* gebildet“. Damit war doch auch deutlich genug auf die einschlagenden Arbeiten von Prätorius und Philippi hingewiesen, welche gleich mir das Verhältnis der Betonung des „Ursemitischen“ zur Betonung der faktisch existierenden einzelnen semitischen Sprachen untersucht haben[1])[2]).

Dazu kommt noch, dass Grimme nach seiner Darstellung des altarabischen Accentes, die nur die auch von mir verwerteten An-

---

1) Prätorius hat bei Besprechung von Delitzschs The Hebrew language im Litteraturblatt für orientalische Philologie, Bd. 1, S. 200 geschrieben: „In קטם etc. hat der sogenannte Vorton, d. h. nach meiner Ansicht der alte ursprüngliche (!) die Antepaenultima treffende Hauptaccent, das konsonantische Element gesteigert“. Vgl. auch ZATW, Bd. 3, S. 20f. Diese Darlegungen von Prätorius habe ich ausdrücklich im Lgb. 2, 524 citiert und beurteilt!

2) Philippi sagt in den „Beiträgen zur Assyriologie und vergleichenden semitischen Sprachwissenschaft“, Bd. 2 (1892), 372: „Dass die zuletzt genannten Nomina in der That den Accent auf der ersten Silbe hatten, geht unzweifelhaft daraus hervor, dass sie ihn noch in fast allen Dialekten auf derselben Silbe tragen: es sind ja die Nomina, die später zu *qatl*, *qitl*, *qutl* wurden“. — Vom „Ursemitischen“ sagt Philippi ebenda S. 375: „Nun begann im Verbum eine Accentverschiebung“; vgl. weiter S. 382f. — S. 384, Anm. „Denkbar wäre es, dass schon im Ursemitischen sporadisch im Impf. Ind. der ursprüngliche Vokal des ersten Radikals betont gewesen wäre“. — Diese Untersuchungen hätten doch auch Grimme bekannt sein sollen.

gaben der arabischen Grammatiker benützt, die Frage nach der Beziehung der altsemitischen und der altarabischen Betonung ganz so beantwortet hat, wie ich es schon gethan hatte. Denn in der soeben aus „Gedanke, Laut und Accent“ citierten Stelle habe ich geurteilt, dass ich wenigstens keine Gründe wüsste, durch die ich die Identität der Betonung des Ursemitischen und des Altarabischen bestreiten könnte. Bei diesem Urteil bin ich auch im Lgb. 2, 525 geblieben, indem ich sage „die altarabische oder vielmehr eine mit ihr gleiche Wortbetonung“. Dann hat auch Grimme so, wie ich es mehrmals gethan habe[1]), die vokal- und flexionsgeschichtliche Altertümlichkeit des Altarabischen vertreten und „daraus das Recht abgeleitet, im Verlauf dieser Arbeit vom Ton des Altarabischen sowie von seinem Vokalismus als dem altsemitischen zu reden“ (Grundzüge, S. 16). Folglich hat Grimme nur ebenso, wie ich vorher, „die ursemitische Betonung als Grundlage aller späteren“ gemeint.

Sodann auf die Betonung des Hebräischen zu sprechen kommend, bemerkt Grimme, die Stellung des hebräischen Accentes lasse sich „unschwer“ als eine von der altsemitischen abgeleitete erkennen. Anstatt dieses „unschwer“ hatte ich (Gedanke, Laut und Accent, S. 125f.; Lgb. 2, 524) reale Gründe gesetzt. — Darauf fährt Grimme so fort: „Durch nicht näher zu erforschende Umstände kam der Accent der eintonigen Wörter in vorrückende Bewegung, die auch den der doppelt betonten teilweise mit ergriff“. Ist das etwas Neues? Nein, in Gedanke, Laut und Accent, S. 125 ist es mit der grössten Bestimmtheit dargestellt, dass in einzelnen Zweigen des semitischen Sprachstammes teils alle Wortgestalten nach einem feststehenden Schema betont werden[2]), teils „die Tendenz des Tones sich vollständig geändert hat“, nämlich im Hebräischen, wie ich dann sofort näher auseinandersetze. Im Lgb. 2, 525 drückte ich ebendasselbe kürzer in dem Satze „die Haupttendenz des Worttones wandte sich dem Wortende zu“ aus.

Betreffs der Haupttonstelle liegt demnach das Neue an Grimmes Darlegung nicht in ihren allgemeinen, grundlegenden Sätzen. In Einzelheiten hat er Neues, aber es ist zum Teil auch mehr, als disputabel.

Denn um gleich den ersten von ihm erwähnten Punkt (S. 23) ins Auge zu fassen, so meint er, die Ultima-Betonung von *ṣidᵉqa-ṯᵉḵém* erkläre sich wahrscheinlich „daraus, dass hierbei das feminine Suffix *kunna* mit seinem Hauptton auf das maskuline Suffix *kum*

---

1) Gedanke, Laut und Accent, S. 12f.; Lgb. 2, 362.

2) „Wenn die durchgängige Betonung ebenderselben Silbe in jedem Worte, wie der eigentlich türkischen Wörter auf der letzten Silbe, zwar in dieser Sprache eine ursprüngliche Eigenheit sein kann, weil sie dem Fortschreiten der Vokalharmonie entspricht: so bedeutet im Neusyrischen die fast allgemeine Betonung der Paenultima (Nöldeke, S. 68) eine Erstarrung des Sprachlebens“.

eingewirkt hat". Aber ist es nicht organischer, die Betonung von *ḳém* aus dessen einstiger vollerer Gestalt abzuleiten, wie sie im äthiopischen ከመ *kémmā* noch vorliegt? Dies aber ist die Erklärung, die ich im Lgb. 2, 518 dargeboten habe. — Auf S. 25 fängt Grimme schon wieder an, gegen „die Grammatiker" zu polemisieren, die beim Metheg nur die von S. Baer gemachten Unterscheidungen vortrügen, und giebt als „die richtigere Definition" diese: „Metheg ist das Zeichen für den hebräischen Nebenton etc." Wiederum sagt er kein Wort davon, dass das Metheg von mir in Gedanke, Laut und Accent, S. 143 ausdrücklich als Zeichen des „Nebentones" gefasst und nach Fleischers (ZDMG. VI, 186) Vorschlag der Gravis als „Bezeichnung des Nebentones" empfohlen worden ist. Metheg ist Zeichen des „Nebentones" auch nach Stade, Lehrbuch 1879, § 50 und nach Gesenius-Kautzsch, Hebr. Gram. § 16 c. Im Lehrgebäude habe ich für den Nebenton, der durch Metheg angezeigt wird, den specielleren Ausdruck „Gegenton" vorgezogen (Bd. 2, 529)[1]).

Denn es ist nicht eine Verbesserung der hebräischen Accentlehre, wenn die beiden Nebentöne desselben in einen zusammengeworfen werden[2]). Das Hebräische besitzt ja direkt vor der Haupttonsilbe oder Starktonsilbe den Vorton, welcher an der durch ihn bewirkten Bewahrung und Dehnung altsemitischer Vokale erkannt werden kann, vgl. bei Grimme, S. 37 das Beispiel „*'àlraqî'u* [sic! Mindestens der zweite Spiritus lenis ist doch Druckfehler, cf. رقع,] = הִרְקִיעַ". Das Hebräische besitzt also zwei Nebentonstellen, und diese können ebenso als „Gegenton" und „Vorton" bezeichnet werden, wie Jacobi, ZDMG. 1893, 577 betreffs „*vèritáte*: span. *verdád*" von „Aufton" und „vortoniger offener Silbe" spricht, oder wie Hermann Brockhaus in seinen Sanskrit-Vorlesungen so zutreffend von einem „Anlauf vom Niveau des anudâtta bis zur Höhe des udâtta, nämlich dem sannatara (d. h. dem tieferen) sprach[3]), und

---

1) Vgl. die Zeugnisse über den auf der zweiten Silbe vor der Haupttonsilbe liegenden Nebenton, die aus Corssen (Vokalismus des Vulgärlateins, 2. Aufl., Bd. 2, 826) und anderen in Gedanke, Laut und Accent, S. 118 zusammengestellt sind. Vgl. noch den „secondary accent" z. B. in „Skr. *pùga-phála*" (Grierson, Phonology of the Modern Indo-Aryan vernaculars in ZDMG. 1895, 393 ff. 396) und den „Aufton" auf *vè* in *vèritáte*. (Jacobi, ZDMG. 1893, 577).

2) Vgl. auch bei Brugmann, Grundriss (2. Aufl. 1897), Bd. 1, § 57: „Bei feinerer Gliederung kann man einen stärkeren und schwächeren Nebenton unterscheiden". — Spitta, Gram. § 24—29 beobachtete einen „Nebenton" nur auf der nächsten Silbe vor oder nach der Haupttonsilbe, z. B. in *màgjáde* oder *kúllùhum*. Gerade auf Spitta konnte sich also Margolis, The feminine ending *t* in Hebrew 1896, p. 6 nicht berufen, wenn er in einem für ܘܐܬܝܢ vorausgesetzten وَٱتّيين einen „secondary accent" auf *wà* annahm. Richtig ist diese Annahme aber nach Lane.

3) Vgl. auch „Skr. *kùlánām*, of families" bei Grierson, ZDMG. 1895, 396.

wie man in der deutschen Grammatik als nächsten Nachbar des Hochtons hinter demselben den „Tiefton“ kennt, wie z. B. in *heìlĭger*, womit der quantitative und accentuelle Unterschied des *e* z. B. im mittelhochdeutschen *vrâgen* und *sagen* zusammenhängt[1]). Eine Mannigfaltigkeit von Tonstellen giebt es ja auch im Neupersischen[2]), in welchem überdies der Hauptton, wie im Hebräischen, im allgemeinen auf die letzte Silbe des Wortes fällt. Denn „bei zweisilbigen Wörtern liegt noch ein V o r t o n auf der ersten Silbe (z. B. پدر, *pèdắr*, Vater), welcher bei dreisilbigen Wörtern mit kurzer Mittelsilbe jene Stellung beibehält (z. B. پیرهن, *pìrăhắn*, Hemd), auf eine lange Paenultima aber übergeht“ (z. B. کردستان, *kurdìstắn*). Endlich z. B. im Vokativ heisst es پدرا, *pèdắrà* mit Vorton und einem „schwachen Nachton“ (S. 21).

Was den S a t z t o n anlangt, so beginnt Grimme S. 27 dessen Behandlung mit den Worten „was sich vom hebräischen Satzton erschliessen lässt, beschränkt sich auf die Tonverteilung im Gefüge eines Sprechtaktes“. Dies ist nicht richtig. Denn zum Satzton gehört auch die Verstärkung des Exspirationsstosses, mit welcher die letzte Starktonsilbe im Satze gesprochen wird und welche mit gutem Grund die Pausalbetonung genannt zu werden pflegt, weil an diese Emphase der Stimme ihr Ausruhen sich anschliesst. Im Satzschlusse tritt das grösste von den I n t e r v a l l e n ein, die überhaupt in der menschlichen Rede ein sehr beachtenswertes Moment bilden[3]).

Ferner den Ausdruck „Sprechtakt“ hat Grimme nach S. 18 von Sievers (Phonetik, 4. Aufl. 1893, § 584) entlehnt. Aber worauf gründet sich seine Behauptung, dass „solcher Sprechtakte sich im Hebräischen folgende nachweisen lassen, nämlich רְגַל־מְשִׁיחוֹ, אֶרֶךְ אַפַּיִם, כָּל־הָאָרֶץ, לֹא אִירָא etc.“? Wodurch denn lassen sie sich „nachweisen“? Bei den Beispielen לֹא אִירָא und אֶרֶךְ אַפַּיִם lässt es sich nur nach einem Analogieschluss annehmen, lässt sich nur aus der im Hebräischen sonst gemachten Wahrnehmung ableiten, dass ideell zusammengehörige Worte auch im Sprechen ohne Intervall an einander gefügt werden (vgl. *οὐ* und *οὔ*). „Nachweisen“ lässt sich das Walten der Sprechtakt-Betonung direkt nur aus den durch Maqqef ([linea] coniungens) angeknüpften Wörtern und sodann indirekt aus der Kurzvokaligkeit, mit welcher eine Anzahl von näher bestimmenden und verknüpfenden Elementen des Sprachschatzes (sogenannte particulae orationis) auftreten, indem sie sich der Vokaldehnung entzogen haben, die z. B. bei den gleichgeformten Substantiven einzutreten pflegte: vgl. die Konjunktion אִם (*'im*, wenn)

---

1) Ein untergesetzter Bogen (e̯) ist das Zeichen der „unsilbischen“ Vokale nach Brugmann, Grundriss, Bd. 1 (1897), § 30.

2) Vgl. Salemann und Shukovski, Persische Grammatik 1889, § 8.

3) Vgl. darüber besonders Otto Bremer, Deutsche Phonetik 1893, § 197.

mit dem Substantiv אֵם (*'ēm*, arab. *'immun* etc. [Lgb. 2, 512 b], Mutter). Diese Erscheinung ist als Proklitisierung von mir (Lgb. 2, 526 f.) eingehend dargestellt worden. Dieser Prozess entspricht ganz der oben S. 632 erwähnten vorwärts strebenden Tendenz, die die Setzung des Starktones im Hebräischen gewonnen hat. Dem entsprechend giebt es in ihm keine Enklitisierung (vgl. darüber das Genauere in Lgb. 2, 523). So modificiert sich für das Hebräische, was Brugmann, Grundriss, Bd. 1 (1897), § 29 vom Sprechtakte sagt: „Die stärkste Silbe kann am Anfang, am Schluss und in der Mitte des Taktes stehen“.

Von den durch einen Bindestrich (Maqqef) an ein folgendes Wort angeknüpften Silben soll ich nun gesagt haben, dass sie „gar keinen Eigenton“ besitzen (Grimme, S. 29). Die Bezeichnung „Eigenton“ sollte ich dabei verwendet haben, die in der Lautphysiologie seit Helmholtz[1]) ihren bekannten speciellen Begriff besitzt? Aber meine Aussage lautet vielmehr, dass die durch Maqqef angeknüpften Wörter „eines eigenen Haupttones“ ermangeln (Lgb. 2, 523). Dem gegenüber meint Grimme, S. 29 f., dass „vor Maqqef, da es nur Sprechtaktzeichen sei, gleicherweise haupttonige, nebentonige und unbetonte Wörter resp. Silben möglich seien. So der Hauptton in אֶֽהְגֶּה־בָּךְ (Ps. 63, 7; vielmehr בָּךְ) etc., der Nebenton in זִבְחֵי־צֶדֶק (Ps. 4, 6) etc., der Schwachton in בְּנֵי־אִישׁ (Ps. 4, 3) etc.“ Indes vorher auf S. 18 sagte er selbst, dass in einem Sprechtakte „stets das letzte Wort einen stärkeren Ton hat als alles, was vorhergeht, indem bei diesem eine mehr oder minder starke Tonverminderung eintritt. Diese besteht in der Abschwächung des Haupttones zum Nebentone“[2]). Auf S. 20 fügt er allerdings dies hinzu: „Ausser der vom Satzaccent bewirkten Abschwächung eines alten Haupttones zum Nebentone kann man nach dem Muster des Hebräischen und vieler anderen genauer durchforschten Sprachen noch weniger starke Tonverminderungen annehmen bei Wörtern, die mit einem folgenden Worte irgend eine engere grammatische Verbindung eingehen, z. B. bei dem Adjektiv vor einer Spezifikation. Immerhin muss ein solcher leicht geschwächter Ton noch unter den Begriff Hauptton gefasst werden, da, wie besonders das Hebräische klar zeigt, die Behandlung der Vokale fast stets der im haupttonigen Worte gleich ist“. Auf jeden Fall ersieht man aus Grimmes eigener Ausdrucksweise, dass er selbst an zwei Stellen (S. 18 und 20) den Hauptton der durch Maqqef angeknüpften Worte zum „Nebenton“ vermindert sein liess. Also war doch auf jeden Fall kein Anlass, dass er seinen Widerspruch gegen den angeblich von mir gebrauchten Ausdruck „Eigenton“ in so schroffe Formen kleidete, wie „während manche so weit gehen“ etc.[3])

---

1) Helmholtz, Lehre von den Tonempfindungen, 3. Aufl., S. 168, wie ich schon in meinen Äthiopischen Studien, S. 90 citierte.

2) Wesentlich ebenso sagt er in der ZDMG. 1896, 533.

3) Auch P. Vetter, Die Metrik des Buches Job (1897), S. 13 sieht, wie

Aber es ist überdies noch sehr die Frage, ob Grimme mit der zuletzt angeführten Behauptung (S. 20) Recht hat, dass der auch nach ihm geschwächte Ton eines durch den Bindestrich angeknüpften Wortes „unter den Begriff Hauptton gefasst werden muss". Denn erstens hat er unter den von ihm angeführten Beispielen, in denen nach ihm „der Hauptton zum Nebenton" geschwächt ist, keines erwähnt, wie אֱעָרָךְ־לְךָ Ps. 5, 4. Da hat also das sonst in seiner Haupttonsilbe mit Ḥolem, d. h. tongedehntem *ō* geschriebene אערך vor Maqqef das Qameṣ correptum bekommen. Die gleiche Erscheinung zeigt sich bei den *e*-Lauten: z. B. יְחַבֶּל־אָוֶן Ps. 7, 15 (vgl. oben S. 629, über die Beziehung von Segol und Ṣere zur Vokalquantität). So ist es nun aber allemal, wenn die Haupttonsilbe eines durch den Bindestrich (Maqqef) angeknüpften Wortes einen ursprünglich (im Arabischen etc.) kurzen Vokal besitzt (z. B. Ps. 7, 10), soweit nicht der Gegenton konkurrierte, wie in שֵׁם־יהוה Ps. 7, 18[1]), und soweit nicht irgendwelcher specielle Einfluss der Konsonantenumgebung oder eine Analogiewirkung (Lgb. 2, 526) die Vokalverkürzung verhindert hat. Davon machen die durch den Bindestrich angeknüpften Adjectiva, die einen Accusativus specificationis (*tamjîzun*) vertreten, keine Ausnahme, vgl. nur גְּבַהּ־עֵינַיִם (Ps. 101, 5) mit *gābōah* etc. (Lgb. 2, 84 f., 121 f. etc.).

Von den Fällen nun, in denen die Proclitisierung (Maqqefierung) und die Vokalkürze der sonstigen Haupttonsilben Hand in Hand gehen, ist auf die Fälle zu schliessen, wo die vokalkürzende Wirkung der Proklitisierung wegen irgend eines Hindernisses nicht eintreten konnte, wie z. B. in jenem von Grimme zuerst angeführten Beispiele אֶהְגֶּה־בָּךְ das אהגה schon ausserhalb der Proklitisierung mit dem Zeichen des offenen (und kurzen) *è*-Lautes geschrieben wurde. Weil aber demnach der vorherrschende Sprachprozess dieser ist, dass ein durch den Bindestrich angeknüpftes Wort nicht die Vokaldehnung zeigt, welche in dem betreffenden Worte ausserhalb der Proklitisierung ein ursprünglich (im Arabischen etc.) kurzer Vokal in der Haupttonsilbe erfahren hat: so schien und scheint mir das richtige Urteil dies zu sein, dass die durch den Bindestrich angeknüpften Worte eines eigenen292Headtones entbehren. Denn wo die Wirkung fehlt, hat man keinen Anlass, die Existenz der Ursache vorauszusetzen. Überdies aber hat Grimme das übersehen, was ich aus Spitta früher noch nicht citiert habe, aber jetzt nachtrage: „Man ruft z. B. *ja-meḥammed-effèndy* mit einem einzigen Accente für die drei Worte. Die ganze Wucht des Accentes wird auf die eine Silbe zusammengedrängt, so dass die andern

---

ich, die Setzung des Maqqef als ein Mittel an, ein „an sich haupttoniges Wort als schwachtonig zu behandeln", und „Schwachton" ist bei ihm (S. 19) = „Unaccentuiertheit", wie Sievers § 606 sagt.

1) Die darauf bezüglichen Regeln der Nationalgrammatiker sind in meinem Lgb. 2, 43 übersetzt.

Silben ganz tonlos werden" (Spitta, S. 62)! Ausserdem füge ich meinen früheren Angaben die Erinnerung hinzu, dass die Procliticae auch von G. Curtius (Griech. Gram. § 97) „Atona" genannt werden[1].

Von einzelnen Forschungsergebnissen, welche den Platz und die Art des hebräischen Accentes betreffen, seien hier noch folgende erwähnt!

Grimme meint in ZDMG. 1896, 531, dass die sogenannten „Segolatformen mit zwei Vollvokalen öfters mit schwebender Betonung gelesen zu sein scheinen", wie z. B. אָוֶן *ắwaén*, oder (S. 544) תַּ֫חַ֫ת, רֶ֫שֶׁ֫ת etc. Da müsste also der Vokal, welcher in dem nach dem Arabischen vorauszusetzenden *'aun* durch die Dehnung des betonten *a* vor *u-w* (vgl. Analogien im Lgb. 2, 495 a) entstanden war, hinterher noch zu einem betonten Vokal geworden sein. Ebenso wäre es bei dem aus dem arabischen *taḥt(un)* durch Zersprengung des Konsonantenkomplexes entstandenen *táḥaṯ* und bei dem mit syrischem *chesdā* korrespondierenden *chèsed*. Aber es würde schon an sich unnatürlich sein, wenn der sekundäre Vokal den Ton an sich raffte, und nicht einmal bei den gutturalischen Formen könnte dieser Vorgang durch Analogien gestützt werden. Denn wo wahrscheinlich (vgl. die Erörterung im Lgb. 2, 69 f.) wirklich die schwierige Produktion des Kehllautes den Nachdruck der Stimme an sich gerissen hat, da ist die vorausgehende Silbe vokallos geworden: vgl. arab. *bi'run* und hebr. *bᵉ'ér* etc. (Lgb. 2, 66 ff.). Grimme hat sich nicht auf die Transskriptionen der LXX berufen und hätte es auch nicht gekonnt. Denn bei den erst in späteren Minuskel-Handschriften der LXX beigesetzten Accenten „wechselt die Betonung mit der grössten Willkür bei demselben Worte"[2]). Eine lebendige Sprachtradition kann also bei den Setzern dieser Accentzeichen nicht vorausgesetzt werden. Auf das Äthiopische, wo gutturalische Laute vielfach der mit ihnen beginnenden Silbe den Hauptiktus verliehen haben (z. B. in *sāḥéu*, Ausdehnung)[3]), hätte Grimme seine These auch nicht stützen können, denn er setzt eine schwebende Betonung von Segolatformen auch bei nichtgutturalischen Stammkonsonanten voraus.

Sodann die Annahme eines *kî* postpositivum (Grimme, Grundzüge, S. 73; ZDMG. 1896, 571 e) ist nach ihrer Wahrscheinlichkeit in meiner „Syntax" S. 471 untersucht worden. Er nimmt auch ein „אם postpositivum" auf Grund von Richt. 5, 8 an (ZDMG. 1896, 574 2) an. Aber es ist eine häufige und für gewisse Partien der alt- und neuhebräischen Litteratur charakteristische Erscheinung,

1) Übrigens ist eine positive Beziehung der Maqqefierung zu den Sprechtakten, mit denen Grimme in ZDMG. 1896, 539 etc. die hebräische Versbetonung direkt verknüpft hat, bereits von Gunkel in ZATW. 1893, 240 angenommen worden, wie ich in Lgb. 2, 523[1] erwähnt habe, aber von Grimme nicht bemerkt worden ist.

2) Siehe die Belege bei Könnecke a. a. O. (s. o. S. 627[1]), S. 11, 25.

3) Vgl. darüber meine Äthiopischen Studien, S. 157 f.

dass ein Satzteil vor die Konjunktion gestellt wird (vgl. meine Syntax § 341 n 391 m). Man darf also nicht, anstatt die Analogien zu suchen, ein „*'im* postpositivum" für das Hebräische „aufstellen.

Betreffs der semitischen Accentforschung vernehmen wir weiter noch die Klage, man habe „die Frage nach dem Verhältnis der exspiratorischen und der musikalischen Betonung innerhalb des Semitischen bisher arg vernachlässigt" (Grimme, Grundzüge, S. 14). Nun habe ich (Lgb. 2, 513) ausdrücklich beide Arten von Betonung mit Berufung auf Sievers definiert. Aber in der Grammatik hatte ich nur den exspiratorischen oder dynamischen Accent zu behandeln. Erst in der Metrik könnte die Frage nach dem Einfluss des „musikalischen oder tonischen Accentes" (Sievers, Phonetik § 536) auftauchen. Grimme nun meint (ZDMG. 1896, 539): „Aus der hebräischen Satzbetonung entstand die Versbetonung, indem bei Hinzufügung einer mehr oder weniger künstlichen musikalischen Begleitung die Tonelemente von jener, nämlich Haupt-, Neben- und Schwachton der musikalischen Arsis und Thesis resp. Hebung und Senkung angepasst wurden etc." Ohne jetzt hier diesen Gegenstand weiter verfolgen zu wollen, gebe ich nur noch dem Zweifel Ausdruck, ob das Doppelstreben nach dem poetischen Rhythmus und der musikalischen Melodisierung im hebräischen Dichter als ein einheitliches vorausgesetzt werden darf. Mir scheint, wenn ich nur eine einzige Bemerkung wagen darf, auch in der hebräischen Poesie bloss die natürliche Beziehung angenommen werden zu dürfen, welche zwischen accentuierendem Rhythmus und melodischer Abwechselung von Tonhöhe und Tontiefe überhaupt besteht.

Wieder einem andern Hauptgebiete der Ergebnisse der semitischen Grammatik wenden wir uns zu, wenn wir die Wirkungen ins Auge fassen, die der Accent auf den Vokalismus ausübt. Auf diesem Gebiete ist auch Grimme mit den bisherigen Leistungen der Semitisten mehr zufrieden. Denn in Bezug darauf sagt er selbst nicht, dass er (S. 34 ff.) im wesentlichen etwas neues darbiete. In der That sind die Übergänge, welche die altsemitischen d. h. altarabischen „kurzen Vokale in offener Silbe vor dem Tone" erfahren haben, schon oft dargestellt worden. Vgl. z. B. arab. *qátala*, äthiop. *qatála*, hebr. *qāṭál*, aram. *qeṭál*! Die lautphysiologische Erklärung der Verschiedenheit des Schicksals, welches die drei kurzen Vokale des Altsemitischen (oder Altarabischen) *a*, *i* und *u* bei ihrem Übergang in das hebräische Entwickelungsstadium erlitten haben, ist in meinem Lgb., Bd. 2, 528 ff. versucht worden. — Nur einzelne Partien, durch welche Grimme die bisherigen Ergebnisse der semitischen Grammatik korrigieren zu können meint, bedürfen der Nachprüfung.

Zur Ableitung von מַמְלְכָה sagt er S. 36: „Bei nebentonigen Wörtern, die vor der Tonsilbe zunächst eine geschlossene, vor dieser aber eine offene Silbe haben, wird der Vokal der zweitvorhergehenden stets zu Schwa, was sich durch die ursprüngliche Betonung der

folgenden geschlossenen erklärt: *gàmalaju* — *gamàllaju* — *gamallàju* — גְּמַלַּי". Aber die Vokallosigkeit von g^e erklärt sich aus der allgemeinen und lautphysiologisch ganz verständlichen Erscheinung, dass in einer offenen Silbe, die an zweite Stelle vor der Tonsilbe zu stehen kam, der frühere kurze Vokal sich auf einen blossen Vokalanstoss reducierte[1]).

„In הָאֲמֵלָלִים Neh. 3, 34 kann ich nach der Vokalisation nur eine Diminutivform (*fu'ailal* statt arab. *fu'ailil*) erkennen" (Grimme, Grundzüge, S. 37). Indes wenn man יְקוֹלֹתַיִךְ etc., מְאָרֲרֵי etc. (siehe die Zusammenstellung im Lgb. 2, 495 c) beachtet, dürfte das Urteil hinreichend begründet sein, dass das Streben, zwei auf einander folgende gleiche Artikulationen distinkt hervortreten zu lassen, Vokaldehnung zwischen und vor ihnen bewirken konnte und auch in der Aussprache אֲמֵלָלִים sich zeigt. Es ist ein ähnlicher Lautvorgang, wie der, dass Konsonantenkomplexe zur Ermöglichung ihrer leichteren und deutlichen Aussprache vor sich oder zwischen sich dem Sprechorgan Vokale entlockten. Über diese Ansatz- und Überleitungsvokale des Semitischen siehe mein Lgb. 2, 498—501 und meine Äthiopischen Studien, S. 143—145. Folglich wird man nicht für אֲמֵלָלִים, im Unterschied von יְקוֹלֹתַיִךְ etc. und לְחָיֵי etc., eine Diminutivform zu Hilfe rufen dürfen.

Ferner „dürfte das häufige בְּרֵכָה „Teich" auf die Verkleinerung *buráikatu* zurückgehen, da es im status constructus stets בְּרֵכַת mit festem *e* zeigt" (Grimme, Grundzüge, S. 38). Aber wo ist da die Berücksichtigung von גְּזֵלַת und der dreizehn oder, wenn die gutturalischen Beispiele abgezogen werden, wenigstens der acht anderen gleichgeformten Nomina, die ihren *ē*-Laut unter gleichen Verhältnissen, wie בְּרֵכָה, bewahren? Wo ist die Rücksichtnahme auf die parallelen maskulinen Fälle (אֲבֵלֵי etc.), die ebenfalls in der angelehnten Form ihr *ē* festhalten? Muss man bei Berücksichtigung aller analogen Fälle nicht vielmehr annehmen, dass zunächst *berēkat* im Unterschied von *birkat* (Segnung) gesprochen wurde? Ebenso kann auch in anderen Fällen ein natürliches Differenzierungsstreben den *ē*-Laut, der die betreffenden Nomina gegenüber ihren mit dem häufigeren *a* ausgestatteten Paralleltypen charakterisierte, bewahrt haben. Siehe die Zusammenstellung aller Fälle und die Spuren von ideell angeregter Vokaldifferenzierung in meinem Lgb. 2, 79—81, 174 ff., 449. Es wäre auch unnatürlich, wenn die Vorstellung „Teich", die auch im arab. بِرْكَة (*birkatun*) durch eine nichtdiminutivische Form ausgeprägt ist, in der hebräischen Sprache als

---

1) Über *ai*, das als Endung der angelehnten Pluralform im Südarabischen und im Syrischen sich findet, vgl. die Untersuchung im Lgb. 2, 431. 435. — Über die Ableitung des Status constructus von seinem eigenen Typus siehe meine Äthiopischen Studien, S. 83 ff.

ein „Teichlein" gedacht worden wäre. Für diese Diminutivform liesse sich auch nicht an das targumisch-aramäische בְּרֵיכְתָּא appellieren. Denn darin ist nur ebenso der für den Nominaltypus *qaṭilat* charakteristische *i-e*-Vokal festgehalten worden, wie in andern Nominibus, die nach demselben Typus gestaltet sind: גְּזֵרָא (Beschluss) etc. im Biblisch-Aramäischen (Kautzsch, Gram. des Bibl.-Aram. § 56, 2 b) und חבירה (socia) etc. im Jüdisch-Palästinisch-Aramäischen (Dalman, S. 117).

Sodann S. 38 f. wollte Grimme „die Neigung von *i* und *u* zur Reducierung unmittelbar vor dem Hauptton" erklären und bestimmt deren Anlass folgendermassen: „Fast alle Wörter der in Frage stehenden Wortklassen sind substantivischer Natur und finden sich daher selten unverbunden, vielmehr meist mit vorgesetztem Artikel, angehängtem Suffix oder in der Status-constructus-Verbindung. Da in all diesen Fällen Reduktion des *i* zu Schwa eintrat (vgl. הַלְּבוּשׁ, לְבוּשִׁי, לְבוּשׁ הַמֶּלֶךְ), so konnte daraus die Empfindung der Ursprünglichkeit von Schwa in der Paenultima sehr wohl erwachsen." Also substantivische Nomina treten im Semitischen häufiger mit dem Artikel auf, als adjektivische? Ferner tritt bei Vorsetzung des Artikels „Reduktion des *i* zu Schwa" ein? Wenn ein לְבוּשׁ (*lĕbûš*) existiert hätte, so wäre mit dem Artikel הַלְּבוּשׁ (*hallᵉbûš*) gesprochen worden? Ich habe bis jetzt immer הַלֵּבָב (*hallēbāb* Deut. 20, 8) etc. gelesen. Und wo denn sonst hat sich die selbständige Gestalt eines Wortes nach der konstruierten geformt? — Ausserdem können die von Grimme angeführten Fälle der Nichtbewahrung von *i* und *u* keineswegs von den anderen Fällen isoliert werden, in denen ebenfalls gegenüber dem *a* ein ursprüngliches *i* und *u* in der Vortonsilbe verhallt ist: vgl. *jilbāšēnî* mit *jᵉsappᵉrēnî* etc. (Lgb. 2, 530). Längst habe ich nun die Verschiedenheit des Verhaltens, welches an *a*, *i* und *u* in der Vortonsilbe beobachtet wird, so erklärt: Das in weitem Mundraum gesprochene *a* zeigt sich sozusagen empfänglicher für die in der Vortonsilbe sich anbahnende Emphase des Haupttones, als *i*—*e* und *u*—*o*. Das *a* konnte an dieser Emphase leichter participieren, als die in mehr verengter und gedrückter Mundhöhle producierten Vocale.

Eine besonders interessante Erscheinung sind die „hebräischen Reste altsemitischer Casusendungen" (vgl. Grimme, S. 40). Es ist nun eine anerkannte Sache, dass in dem unbetonten hebräischen Nominalauslaut *a* sich die semitische, im Arabischen, Äthiopischen und Assyrischen noch lebendige Accusativendung *an* oder *a* noch erhalten hat (vgl. das Genauere im Lgb. 2, 428 f. 432 f.). Auch Grimme meint: „Ihrer Erhaltung stand in Wörtern, wo ihr eine lange Tonsilbe voraufging, nichts im Wege, und so müssen Formen wie אַרְצָה, לַיְלָה, צָפוֹנָה etc. als altes regelmässig gebildetes Sprachgut betrachtet werden". Vergleiche, dass er nach S. 3. (s. o. S. 625) „nichts unregelmässiges im Sprachbau anerkennen" wollte. Hier

also weicht er selbst von seinem angeblich neuen sprachwissenschaftlichen Programm ab. Er meint nämlich: „Zu weiterer Verbreitung gelangte aber die Endung *å*, als Wörter mit ursprünglich kurzer Tonsilbe nach Verlust ihrer Endung einen Dehnvokal in vorhergehender haupttoniger Silbe erhielten; indem man diese lautgesetzlich entwickelte Länge als ursprünglich ansah, konnte man die darin untergegangene Accusativendung nach dem Muster der obigen Wörter neu ansetzen und erhielt so Formen wie מִדְבָּרָה (eigentlich *midbára* + *a*), צָרָתָה (eigentlich *ṣaráta* + *a*) u. a.“ Ich habe (Lgb. 2, 517) geurteilt, dass die gleichmässige Paenultima-Betonung der Formen, welche *a* als Endung des Zielcasus zeigen, wesentlich durch das Streben nach Differenzierung der Femininendung *a* und der Casusendung *a* bewirkt worden sei. Anstatt auf meine Darstellung Rücksicht zu nehmen, schreibt er vielmehr der Sprachbildung eine Vermischung von sekundärer und primärer Vokallänge zu und lässt z. B. in (?) *midbār* die Accusativendung „untergegangen“ sein.

Übrigens meint Grimme den sekundären Rang von Formen, wie *midbára* und *ṣaráta*, auch aus ihrer Bedeutung ableiten zu können. Denn die Formen „mit ursprünglicher Endung stehen sowohl für den alten Accusativ zumal in der Bedeutung der lokalen Richtung, als auch mit Abschwächung des ursprünglichen Casusbegriffs an Stelle jedes anderen Casus“. Dies ist der bekannte, im Indogermanischen und Semitischen weithin zu beobachtende Prozess, wonach der casus relationis zum neuen Nominativ geworden ist (vgl. meine Syntax § 269). Aber die Formen mit „künstlicher Endung vertreten nur eine beschränkte Funktion des altsemitischen Accusativs, die lokale Richtung zu bezeichnen“. Indes hat Grimme nicht beachtet, dass auch solche Formen, welche nach ihm eine „künstliche Endung“ *a* hätten, ganz wie die anderen gebraucht werden. Denn z. B. wie בַּלַּיְלָה, kommt auch בְּרִבְלָתָה, und, wie לַנֶּגְבָּה, auch לְמִזְרָחָה vor (vgl. weiter meine Syntax § 330 i). Überhaupt aber könnte der Umstand, dass die auf solches *a* auslautenden Formen im Sprachgebrauch verschieden weit von der ursprünglichen Bedeutung des *a* abgegangen sind, mit dem verschiedenen Grade ihrer Gebräuchlichkeit zusammenhängen, liesse jedoch nicht einen Schluss auf eine primäre und secundäre B i l d u n g dieser Formen zu.

Ein eigenes Bedenken gegen seine Theorie hat Grimme in die Worte gekleidet: „Auffällig ist, dass abstrakte Feminine, wie *ṣaráta*, für alle Casus gebraucht werden“. Aber er meint, dieses Bedenken so zerstreuen zu können (S. 41 f): „Vielleicht liegen hier gar keine Singulare, sondern Plurale vor, wobei die Endung וֹת (*ôt*) zu ָת [*åt*] geworden ist (vgl. כְּתָב [*k*[e]*tâb*] statt כְּתוֹב [*k*[e]*tôb*], קָרְבָּן statt קָרְבּוֹן), oder man hat sie wenigstens nach Analogie solcher Plurale behandelt“. Nun kennen wir im Semitischen einen lautgesetzlichen

Vokalwandel von *â* zu *ô*, und von dieser Verdunkelung (Herabdrückung des Eigentones) sind nur eine Reihe von solchen Sprachelementen nicht ergriffen worden, welche erst im späteren Sprachgebrauch mehr und mehr auftauchen, wie z. B. *k^{e}tâb*, das erst von Hesekiel an in der Litteratur auftritt (vgl. die Untersuchung aller Fälle im Lgb. 2, 140 f., auch S. 99. 101 etc.). Aber einen Übergang von *ô* zu *â* kennen wir nicht, und nun soll die Endung *ôt* zu *ât* geworden, und das *k^{e}tâb*, welches dem arabischen *kitâbun* und dem äthiopischen sowie aramäischen *k^{e}tâb* entspricht, soll aus *k^{e}tôb* (כְּתוֹב) entstanden sein!

Wieder direkt in das accentuologische Forschungsgebiet führt uns das Problem der Vortonvokale. In Bezug darauf habe ich gegenüber der früheren Annahme eines unorganischen *ā* vor der Tonsilbe schon in Lgb. 1, 6 bemerkt: „Es wird immer eine Errungenschaft der historischen Sprachbetrachtung bleiben, dass wir das Qameṣ von יָסֹב (*jāsōb*) etc. als Dehnung des *a* im arabischen *jasubbu* etc. ansehen etc.“ Ohne nun den Gegensatz und den Wortlaut meiner Aussage wiederzugeben, polemisiert Grimme S. 49 gegen dieselbe mit folgenden Fragen: „Welchen Wert kann der Vorton haben? Etwa mehr als den eines Nebentones? Wie ist es dann aber möglich, dass unmittelbar vor diesem Tone noch ein echter Nebenton stehen kann, z. B. in עוֹלָמִים? Ist er weniger als ein Nebenton, wie kann er da überhaupt dehnen, da solches nicht einmal der Nebenton vermag, vgl. *dabàru* = דָּבָר! Also ist schon der Begriff Vorton hier ein Unding, und seine angebliche Dehnkraft erweist sich nur, genau betrachtet, als eine Einwirkung auf die Qualität der Vokale“. — Nun zeigt die der Haupttonsilbe vorangehende Silbe z. B. in *jāsōb*, *māšāl* etc. anstatt des anerkannt kurzen arabischen *a* ein Qameṣ, ferner in *jēmar*, *zeqēnîm* etc. anstatt des *ĭ* ein Ṣere, weiter in *jiqṭōlûn* etc. anstatt des arabischen *ŭ* ein Ḥolem. Die Vokalzeichen Qameṣ, Ṣere und Ḥolem bezeichnen aber nach oben S. 628 f. eine Vokallänge. Es ist auch ganz natürlich, dass die bei der Aussprache der Haupttonsilbe zu entwickelnde Emphase des Exspirationsstosses schon in der vorhergehenden Silbe sich anbahnt, und es ist höchst interessant, dass vor der stärkeren Emphase, mit der die den Satz schliessende Haupttonsilbe zu sprechen ist, auch sogar der *o*-Laut sich verlängert. Ausserdem giebt es einen Vorton auch in andern Sprachen (siehe oben S. 633 f.).

Was nützen nun gegen diese Thatsachen die von Grimme gestellten Fragen? Nichts, denn z. B. das von ihm angeführte *ʿōlāmîm* wurde mit einem auf *ā* liegenden Vorton gesprochen, obgleich in einem solchen Falle auch die weiter vorher gehende Silbe *ō* durch ihre unverdrängbare Vokallänge die Stimme zu einem gewissen Nachdruck veranlasste. Wenn er aber die angelehnte Form *d^{e}bar* zum Vergleich herbeizieht, so ist das schon deshalb falsch, weil von mir und anderen nur von der Vokaldehnung einer

offenen Vortonsilbe gesprochen worden ist. Schliesslich erkennt ja auch Grimme selbst in den citierten Worten einen Einfluss der vor der Haupttonsilbe stehenden Silbe an, aber es soll nur ein qualitativer Einfluss sein. Will er damit nur seine Meinung wiederholen, dass der Unterschied von Pataḥ und Qameṣ bloss ein qualitativer sei, so ist diese seine Meinung schon oben S. 628 f. beleuchtet worden. — Auch Jacobi sagt in ZDMG. 1893, 577 mit Recht: „Die vortonige Silbe an sich würde nicht schwinden. Sie verschwindet nur, wenn sie gleichzeitig im Nachlaut einer nebentonigen Silbe steht". Aber überhaupt kann man für die Erklärung z. B. des *'ôlāmîm* oder *dᵉbārîm* sich nicht darauf berufen, dass anderwärts ein „vortoniger Vokal" unter Umständen übergangen worden ist. Denn das hiesse, die Sprachen nicht vergleichen, sondern ausgleichen.

Von der Prüfung von Einzelergebnissen[1]) wende ich mich noch zu einer allgemeineren Betrachtung, weil ich zeigen zu können meine, dass auch in der grammatischen Forschung die Tragweite eines an sich richtigen Erklärungsprincips überspannt werden könne. Auch zu dieser Bemerkung wurde ich durch das Studium von Grimmes Grundzügen angeregt. Denn er geht, soviel ich sehe, von der Grundansicht aus, dass Vokalkürze und überhaupt reducierter Lautbestand einer Sprachform durchaus mit deren Nebentonigkeit gepaart sein müssen.

Nämlich auch im Semitischen treten Jussiv- und Imperativformen mit kurzen Vokalen und ohne Vokalauslaut auf (z. B. arab. *jáqtul* und Imp. *úqtul*). Solche Lautgestalten erklärt Grimme für „nebentonige" Sprachelemente. Denn schon auf S. 52 redet er von den „Jussiven *jáqtul* und *jákbad*, die eine frühere Zeit nur nebentonig [!] gebrauchte". Ausführlich aber spricht er diese seine Meinung auf S. 87—89 aus, vgl. „der Jussiv ist ursprünglich die in der Anlehnung an ein folgendes Wort nebentonig [!] gewordene Imperfektform, das verbale Gegenstück zum Status constructus [!] des Nomens". Also er will zwei Erscheinungen sich einander begründen lassen, die gar nicht in einem ideellen Zusammenhange stehen. Denn die Status-constructus-Form eines Nomens lehnt sich an ein anderes Nomen an, weil es mit diesem im Genetivverhältnis steht, aber eine jussivische oder optativische Verbalform steht ebenso unabhängig im Satze da, wie eine andere Verbalform.

Er macht sich auch selbst den Einwand, dass die „altarabische Litteratur wohl auch Fälle aufweist, wo dem Jussiv kein weiteres Wort nachfolgt, und er demnach haupttonig gebraucht sein wird". Man höre das potentiale „wird"! Seiner Theorie zu Liebe möchte Grimme bezweifeln, dass ein allein stehender Jussiv haupttonig sein musste. Jenen Einwand will er aber übrigens so zurückschlagen: „Das beweist jedoch nur, dass im Altarabischen die ur-

1) Mehrere Aufstellungen Grimmes sind auch in meiner Syntax discutiert.

semitischen Tonverhältnisse oder, was das Gleiche bedeutet, die alten syntaktischen Forderungen nicht alle mehr scharf beachtet worden sind". Und wie will er diese Bemängelung der syntaktischen Schärfe des Altarabischen beweisen? In seiner Anmerkung sagt er: „Auch der ursemitische Imperativ muss auf Grund seiner gekürzten Endungen nebentonig [!] gewesen sein, d. h. er muss stets in einem folgenden hauptbetonten Worte seine Stütze gehabt haben. Und zwar dürfte er sich meistens an einen Vokativ angelehnt haben, mit dem zusammen er im Hebräischen stets als e i n Sprechtakt gilt". Dies ist eine basislose Konjektur. Nicht bloss sind die Stützen ganz hinfällig, durch die ihr Urheber sie zum Stehen bringen wollte, sondern bei ihrer Konstruktion ist auch eine Reihe von Thatsachen ganz ausser Betracht gelassen worden. Also die optativische Verbalform soll von vornherein nicht ebenso selbständig gebraucht worden sein können, wie die indicativische und die konjunktivische Verbalform! Im Altsemitischen soll man noch nicht den unbegleiteten Wunsch „er gehe oder er fliehe!" haben aussprechen können, und indem im Altarabischen dies geschah, soll es alte syntaktische Forderungen ausser acht gelassen haben! Das Altsemitische soll seinen Imperativ darnach gestaltet haben, dass „meistens" ein Vokativ folgte! Wenn jemand einem andern zurief: „flieh!", soll dieser naturgemäss scharf hervorgestossene Befehl „nebentonig" gewesen sein!

Aber diese Theorie kann nicht nur nicht durch das begründet werden, was ihr Urheber zu ihren Gunsten vorausgesetzt hat, sondern er hat auch folgendes bei ihrer Aufstellung übersehen. Es ist unverkennbar, dass die Idee ein Faktor bei der Fixierung der Accentstelle gewesen ist. Vgl. im Sanskṛit die Betonung der Silbe, welche für die Charakteristik der betreffenden Form am bedeutungsvollsten ist, z. B. des *ishyá* im Futurum, oder der charakterisierenden Einschiebungen einiger Specialformen (nämlich der 6. und 10. Form) etc.[1]) So accentbestimmend hat nun die Idee auch bei den Redebestandteilen gewirkt, die einen Anruf oder eine Anregung zum Ausdruck bringen: vgl. die Vorderbetonung des Vokativs im Sanskṛit etc. z. B. *márut* (Wind!), oder *Ἄπολλον*, ferner die Vorderbetonung des Imperativs, wie in *σύλλεγε*, und nicht ausser Zusammenhang mit dieser Tontendenz des Imperativs steht das Verhallen des Vokalauslauts in *dic*, *duc*, *fac*, *fer*! So bietet sich eine faktische und überdies psychologisch wohl begreifliche Basis dar, um die Vorderbetonung und vokalische Erleichterung von anrufenden oder anregenden Redebestandteilen der semitischen Sprachen zu begreifen. Sie zeigen diese Betonungstendenz aber thatsächlich in *jállâ* (d. h. in der gebräuchlich gewordenen Kontraktion von *jâ allâh*, bei Gott!), in *jíftaḥ-állâ* (Gott möge öffnen!) etc.[2]); ferner in den

1) Vgl. z. B Max Müller, A Sanskṛit-Grammar p. 141.
2) Spitta, Grammatik des arab. Vulgärdialekts in Ägypten, S. 61.

Jussiven (arab. *jáqtul*, äthiop. *jéqtel*) und in den Imperativen (arab. *úqtul*, äthiop. *qétel*)[1]). Aus dieser Betonungstendenz lassen sich die vokalischen Erleichterungen jussivischer und imperativischer Formen des Hebräischen ableiten (vgl. Lgb. 2, 517).

Den Blick auf die „Nebentonigkeit" gerichtet, scheint Grimme noch einen Faktor der vokalischen Reduktion von Sprachelementen übersehen zu haben. Vergleicht man nämlich *ma'alü* und *ma'al*, die beiden Formen ebendesselben Wortes: so ist von jener Wortgestalt der Status constructus (die angelehnte Form) מַעֲלֵה (*ma'ale*) fünfzehnmal überliefert (Num. 34, 4 etc.). Ebenso tritt der Status constructus מַעֲנֵה dreimal auf (Mi. 3, 7 etc.). Also die Nebentonigkeit dieser Wörter und deren lautliche Verkürzung sind nicht correlate Erscheinungen. Wer will ferner behaupten, dass z. B. מַעַר und מֹעַל deshalb, weil sie an der je einzigen Stelle (1 Kön. 7, 36; Neh. 8, 6), wo sie in der uns erhaltenen hebräischen Litteratur auftreten, im Status constructus stehen, überhaupt nur als Status constructus existiert hätten? Nein, das Verhallen des auslautenden *e* jener Wörter hatte einen andern Anlass, als die „Nebentonigkeit" der betreffenden Formen, und dieses Verhallen war nicht an den nebentonigen (d. h. Status-constructus-) Gebrauch des betreffenden Wortes geknüpft, wie Grimme S. 143 voraussetzt. Denn jene beispielsweise angeführten Wörter können auch nicht von folgenden Gruppen getrennt werden: קַו (Schnur etc.; Status absolutus [!] Hes. 47, 3 etc.), אָח (cf. den arab. Dual *'aḫawâni*, Brüderpaar; hebr. Status constructus *'ᵃchi*) etc. (Lgb. 2, 86 f.); ferner יֵשׁ „Existenz", von dem im Assyrischen noch gebrauchten Verbum tertii semivocalis „*išû*, vorhanden sein"[2]), sodann רֵעַ, woneben viermal auch רֵעֶה in der Anlehnung (!) auftritt; etc. (Lgb. 2, 101 ff.); weiterhin מְעִי, תַּעַר (Scheermesser; richtig mit de Lagarde[3]) von ערה abzuleiten) etc. (Lgb. 2, 116 f.). Das Verhallen des vokalischen Auslautes *e* war eine natürliche Erscheinung in der Periode des Hebräischen, wo dessen Haupttonsetzung noch nicht ihre spätere Tendenz nach der Schlusssilbe der Sprachformen gewonnen hatte.

Dieses natürliche Verstummen des kurzen Endvokals wurde in den einzelnen Fällen zunächst durch den Grad der Gebräuchlichkeit des betreffenden Wortes und dann durch dessen Analogiewirkung auf die Vertreter des gleichen Nominaltypus angeregt[4]). Daraus

---

1) Trumpp, Über den Accent im Äthiopischen (ZDMG. 1874, 515 ff.), 528. 530.

2) Delitzsch, Assyrisches Handwörterbuch 1896, 310.

3) de Lagarde, Übersicht über die im Aramäischen, Arabischen und Hebräischen übliche Bildung der Nomina; Register und Nachträge (AGGW. 1891), s. v. ערה.

4) Gebräuchlichkeit von Sprachformen und Ausdrucksweisen ist als ideeller Nebenfaktor der Sprachbildung und Sprachverwendung beobachtet in meinem Lgb. 2, 449 f. und in der „Syntax" § 276 d e, 294 e—g, 295 h i, 311 b, 314 f k, 348 a, 357 i.

erklärt sich, dass in den Gruppen der vorher auf *e* auslautenden Nomina (vgl. *qāw*, *ăch*, *jēš* etc.) diejenigen am meisten das Verhallen des Auslautes zeigen, welche, in die Funktion von Adverbien, Präpositionen und Konjunktionen übertretend, sehr häufig gebraucht wurden: cf. מִמַּעַל, לְמַעַן, יַעַן, פֶּן etc. In Bezug auf die Gebräuchlichkeit stand aber natürlich und auch nach dem faktischen Ausweis der früheren Schriften des Alten Testaments der Gottesname *jahwe* mit in erster Linie. Folglich konnte von *jahwe* ebenso eine verkürzte Form in Gebrauch kommen, wie z. B. von *ma'le* oder *ma'ne*. Das so entstandene *jahw* musste aber, wie z. B. *sachw* in *sáchu* (natatio; Lgb. 2, 497 c), in *jáhu* übergehen. Folglich durfte Grimme nicht auf S. 142 die Möglichkeit dieser Entstehung von *jáhu* in Abrede stellen. Nur um diese sprachgeschichtliche Möglichkeit handelt es sich aber bei Grimme a. a. O. und so auch hier.

So hat der durch neuerliche Klagen veranlasste Rückblick auf Ausgangspunkte und Resultate der semitischen Grammatik zu folgendem Ergebnis geführt. So wenig in Bezug auf die Methode der semitischen Sprachforschung durch die mehrerwähnten „Grundzüge" eine Neuerung begründet worden ist, ebensowenig sind die einzelnen Resultate, die darin vorgelegt sind, alle sicher oder auch nur wahrscheinlich. Arbeiten wir aber nach den längst auch von uns Semitisten angewendeten Principien der Sprachwissenschaft unseres Jahrhunderts in objektiver, sachlich-ruhiger Forschung weiter, so wird der Ausbau der einzelnen semitischen Grammatiken stetig gefördert werden und das Ideal einer „vergleichenden semitischen Grammatik" schliesslich als der krönende Abschluss der gemeinsamen Arbeit nicht unrealisiert bleiben[1]).

---

1) Mittlerweile ist als Teil der Porta linguarum orientalium eine „vergleichende Grammatik der semitischen Sprachen. Elemente der Laut- und Formenlehre" von Heinr. Zimmern veröffentlicht worden. Er hat allerdings ebenso, wie Wright (s. o. S. 624 1), „ganz davon abgesehen, ein Kapitel über vergleichende Syntax der semitischen Sprachen aufzunehmen" (Vorwort, S. VI), während ich nicht wenige Partien meiner Syntax so auszuarbeiten gestrebt habe, dass sie als Teile einer allgemeinen semitischen Syntax gelten können.

Bemerkungen zu Jäschke's tibetischer Bibelübersetzung.

Von

Missionar **H. Francke** in Leh.

(Mitgeteilt von G. Th. Reichelt.)

Nachdem Jäschke's Übersetzung des Neuen Testamentes in der auf der Missionspresse lithographierten Form seit mehr als drei Jahrzehnten und in der in Berlin gedruckten Ausgabe seit dreizehn Jahren in Gebrauch gewesen ist, dürfte es an der Zeit sein, etwas von der über diese Arbeit gehegten Meinung der Missionare kund zu geben, welche als Jäschke's Nachfolger an der Westgrenze von Tibet, in den drei Hauptstationen Leh, Kyelang und Pu unter einer, tibetische Dialekte redenden Bevölkerung thätig sind. Wenn ich aber, ein Neuling unter diesen Buddhisten-Missionaren, es wage einige Ansichten über jene Bibelübersetzung zu veröffentlichen, so mag mich sowohl der Umstand entschuldigen, dass ich mich durch meine erfahreneren Kollegen beständig habe belehren und beraten lassen, als auch die Thatsache, dass ein neu Angekommener manche Eigentümlichkeiten der Sprache, und auch die einer Bibelübersetzung eher bemerkt und der Erwähnung wert findet, als ein seit vielen Jahren mit der Sprache Vertrauter.

Ich werde bei der Besprechung von Jäschke's Übersetzung zuerst davon zu handeln haben, welche Form der Sprache oder welcher Dialekt am besten bei einer solchen Übersetzung zu berücksichtigen und zu gebrauchen war, sodann davon, wie Jäschke gearbeitet hat, und endlich werde ich auf die Eigentümlichkeiten und Vorzüge seines Werkes hinzuweisen haben.

1. Die Wahl der Sprache.

Die tibetische Sprache tritt nicht nur dem Missionar an der Westgrenze, sondern auch jedem Reisenden, und zwar in allen Teilen des Landes, in zwei sehr verschiedenen Gestalten entgegen, als die Religions- und die Volkssprache, deren Unterschied man wohl ziemlich richtig angiebt, wenn man sie mit dem Lateinischen und Italienischen, oder mit dem Hochdeutschen und Plattdeutschen vergleicht.

Wenden wir uns zunächst der alten Religionssprache zu. Dieselbe war Volkssprache in Lhasa zur Zeit der Einführung des Buddhismus und wurde zur Schriftsprache erhoben, durch den damaligen König Srongtsangampo, 617—698 n. Chr., der seinen Minister Thonmisambhota beauftragte, die heiligen religiösen Schriften aus dem Sanskrit in die Landessprache zu übertragen. Es ist selbstverständlich, dass eine Übersetzung gelehrter Werke aus einer hoch ausgebildeten in eine bis dahin von irgend welcher Wissenschaft nicht beeinflussten Sprache manche grosse Schwierigkeit hatte. Eine bedeutende Anzahl von Wörtern musste neu gebildet werden, namentlich gestempelte Ausdrücke für religiöse Begriffe. Der Minister half sich dadurch, dass er solche Wörter, die im Sanskrit meistens zusammengesetzte sind, auf ihre Grundbestandteile hin untersuchte und aus den entsprechenden Elementen ein neues tibetisches Wort zusammenfügte. Beispiele für solche Übereinstimmung von Sanskrit- und tibetischen Ausdrücken bis ins kleinste, finden sich in Jäschkes Tibetan Dictionary, dieser unerschöpflichen Schatzgrube, in grosser Anzahl angegeben. Es bedurfte natürlich einiger Zeit sowie weiterer Pflege der durch jene grossen Übersetzungen sozusagen neugeschaffenen Sprache, bevor die vielen Wörter für bis dahin fehlende abstrakte Ausdrücke eingebürgert waren und ihren Stempel empfangen hatten; aber es geschah, und Tibet erfreut sich bis zum heutigen Tagen einer so hoch ausgebildeten Gelehrtensprache, dass man es für möglich halten möchte, alle Wissensgebiete erfolgreich in derselben behandeln zu können. Die Rechtschreibung, die zugleich mit dem neuen, dem Devanāgarī nachgebildeten Alphabet eingeführt wurde, schloss sich zunächst ängstlich an den Klang der Wörter an, muss aber schon nach wenigen Jahrhunderten hinter der Entwickelung der lebenden Sprache zurück geblieben sein. Was die Grammatik anbetrifft, so zeichnet sie sich, wie dies bei allen alten Sprachen zu sein pflegt, vor den jetzt lebenden durch Formenreichtum aus (z. B. neun Arten des Gerundivs statt einer in den heutigen Volksdialekten) und ermöglicht es dadurch dem, der sie beherrscht, seine Gedanken mit besonderer Korrektheit zum Ausdruck zu bringen. Bei alledem kann sie aber, in Bezug auf Reichhaltigkeit der Formen, längst nicht mit irgend einer der alten arischen Sprachen verglichen werden. Es bleibt nun noch zu bemerken, dass dieses alte Tibetisch sich bis zum heutigen Tag als einzige Schriftsprache erhalten hat und dass es in den Klöstern gelehrt wird, wie man ja auch in italienischen Klöstern Lateinisch lehrt.

Nun zum Volksdialekt. Derselbe erscheint in den verschiedenartigsten Gestalten, bald der alten klassischen Sprache näher bald ferner stehend, in den Grenzgebieten bald mehr bald weniger mit Hindustani vermischt und von einem Thal zum andern sich oft bedeutend ändernd. Der Dialekt von Leh, im Ladāker oberen Industhal, und der von dem zwei Breitengrade südlich davon

gelegenen Missionsposten Kyelang (wo Jäschke über zehn Jahre weilte) stehen sich verhältnismässig nahe, während derjenige der Missionsstation Pu (im oberen Setledschthal, südöstlich von Kyelang) bedeutend von beiden abweicht. Von allen diesen tibetischen Mundarten aber, sowohl in dem westlichen Grenzgebiet als im eigentlichen Tibet, gilt dasselbe was schon von der Volkssprache zur Zeit der Einführung der Schrift in Tibet gesagt werden musste: Sie sind alle nicht fähig, mit ihrem geringen Wortschatz für den Ausdruck hoher Weisheit zu genügen. Damit soll dem Volke dieses Landes durchaus kein Vorwurf gemacht werden, denn dasselbe muss man ja auch von allen deutschen Dialekten sagen. Man nehme nur einmal Holtei's schlesische Gedichte, ja sogar Reuter's Werke vor und untersuche, wie viele der darin enthaltenen Wörter dem Hochdeutschen entweder direkt entnommen oder vom Dichter demselben nachgebildet sind, ohne doch Eigentum des Volkes der betreffenden Landschaft zu sein. Da den hiesigen tibetischen Mundarten keine andere ausgebildete Sprache zum Borgen zur Verfügung steht, als die nur wenigen in beschränktem Masse verständliche Religionssprache, so ergiebt sich, dass der Wortschatz des gemeinen Mannes, namentlich was Abstrakta betrifft, ein ausserordentlich kleiner ist. Dass die Volkssprache ausserdem über eine bedeutend geringere Anzahl von Formen verfügt als die klassische Sprache, mag man im ganzen als einen Vorteil ansehen, insofern als es die Handhabung der Sprache erleichtert, wenn man auch wegen der Armut an Formen auf eine feinere Schattierung der Rede verzichten muss.

Jäschke stand also vor der Frage: Was habe ich für die Bibel zu wählen? Die alte klassische oder die Volkssprache? Der eine grosse Vorteil der letzteren ist gewiss auch ihm in die Augen gefallen: Sie wird vom Gebildeten und vom Ungebildeten, von Gross und Klein verstanden und kann daher ohne weiteres zum Herzen sprechen. Grosse Nachteile wiegen aber diesen Vorteil wieder auf. Einmal ist das Gebiet eines tibetischen Volksdialektes, selbst des in Leh gesprochenen, ein auf wenig Tausende von Leuten beschränktes, so dass eine Übersetzung in einen solchen doch nur einem sehr kleinen Teil aller tibetisch Redenden zu gute käme, und dann verfügt ein solcher Volksdialekt, wie schon gesagt, über einen so geringen Wortschatz (wenn man denselben nicht aus der Religionssprache oder aus eigener Kraft ergänzt) dass man in ihm wohl die meisten Geschichten der Evangelien erzählen, aber nicht die scharfabgemessene Sprache der Lehrbriefe wiedergeben könnte. Das klassische Tibetisch hingegen, die alte Religionssprache eignet sich dazu vortrefflich, und hat ausserdem noch einen andern hohen Vorteil, der nicht übersehen werden darf: Es verbindet als gemeinsames Band die verschiedenen Sprachgebiete des ganzen Landes, und zunächst auch die der Gebirgslandschaften an der Westgrenze von Tibet, in welchen die Missionare der Brüdergemeine arbeiten,

und in welchen auch der Missionar und Sprachgelehrte Jäschke sein Tibetisch gelernt und verwertet hat. Das bleibt freilich wahr, das alte klassische Tibetisch muss von den Eingebornen fast wie eine fremde Sprache erlernt werden (wie es denn auch in den Missionsschulen geschieht) und ist bis auf den heutigen Tag den breiteren Volksschichten so gut wie ganz unverständlich. Wählte also Jäschke, wie er es that, das klassische Tibetisch für seine Bibelübersetzung, so überliess er, indem er die schwierigste Arbeit selbst übernahm, seinen Nachfolgern die Aufgabe, Teile der Bibel und namentlich biblische Geschichten in den Volksdialekten herauszugeben, deren Schreibweise und Orthographie allerdings erst noch festgestellt werden muss.

2. Die Weise des Arbeitens.

Es ist schon wiederholt lobend festgestellt worden, dass Jäschke nach unglaublich kurzer Zeit des Aufenthalts an der Westgrenze von Tibet sein grosses Werk, die Bibelübersetzung, begonnen hat und es ist auch gar keine Frage, dass er in Bezug auf schnelles Auffassen der Sprache wohl einzig dasteht. Aber seine Bewunderer gehen doch zu weit, wenn sie behaupten, er habe nach einjährigem Aufenthalt im Lande die Umgangssprache und die Religionssprache vollständig beherrscht. Jäschke würde in seiner bekannten Bescheidenheit eine solche Behauptung ohne weiteres zurückgewiesen und bekannt haben, dass er Jahre hindurch Schüler und nicht Meister gewesen ist.

Wer waren aber seine Lehrer? Die damals (vor 1860) vorhandenen Grammatiken und Wörterbücher der tibetischen Sprache gewährten nicht viel Hilfe, wenn auch das Wörterbuch von Csoma de Körös, und auch das von Schmidt eine sehr erwünschte Grundlage des Studiums bildeten. Am meisten war aber Jäschke auf die Eingebornen angewiesen, die ja, besonders für das Erlernen der Volkssprache, besser sind als jeder europäische, nur durch Bücher instruierte Gelehrte. Nur der unermüdliche ungarische Forscher Csoma Körösi macht unter diesen Gelehrten eine Ausnahme, da er die Sprache mühsam in einigen Buddhisten-Klöstern erlernte und daher auch die Kenntnis derselben wesentlich förderte. Sonst aber sind also die Eingebornen für die Volkssprache als Lehrmeister vorzuziehen. Wie gering jedoch ist ihre Hilfe bei Erlernung der klassischen Sprache! Und in diese sollte doch und musste beinahe die Bibel übersetzt werden! Es wurde schon gesagt, dass das klassische Tibetisch in den Klosterschulen gelehrt wird. In diesen wird aber beim Unterricht nicht etwa darauf gesehen, dass die Schüler den Inhalt der gelesenen und gelernten Worte verstehen, sondern man begnügt sich damit, dass sie dieselben richtig aussprechen, da der Segen und Wert des wie eine Zauberformel behandelten Wortes nur auf seinem Klang beruht. Je mehr Bücher

also ein Klosterschüler oder überhaupt ein Buddhist laut lesend bewältigt, um so grösser ist das Verdienst, welches er für sein Leben nach dem Tode ansammelt. Es ist darum kein Wunder, wenn die meisten Mönche, welche lesen können, nur im Stande sind gedankenlos Reihen von Wörtern herunter zu lesen und zu singen, ohne über den Inhalt des Gelesenen irgend welche Rechenschaft geben zu können. Zum Glück ist aber nicht jeder Mönch mit der Erfüllung dieser geringen Anforderungen seiner Religion zufrieden, so wenig wie es Luther mit dem Messelesen war. Es giebt manchen Lama, der durch den Inhalt eines leicht verständlichen Satzes angelockt, sich getrieben fühlt noch mehr Goldkörner der Weisheit aufzusuchen und deshalb nicht nur eine grosse Menge verschiedener Bücher einmal, sondern ein besonders ansprechendes Buch so oft durchliest, bis er es ganz und gar versteht. Einer dieser seltsamen Streber war in den fünfziger Jahren der junge Mönch Stobsrgyas im berühmten Hemiskloster in Ladāk, und weil sein Suchen nach Weisheit und Wahrheit ein ernstes war, gewährte es ihm Gott beides zu finden. Als die Dogras, d. h. Gyulab Singhs Truppen, 1846 Ladāk eroberten, entflohen die meisten Mönche den Klöstern, welche fast alle der Zerstörung und Plünderung anheimfielen. Stobsrgyas wandte sich nach dem nicht weit von Hemis im südlichen Ladāk gelegenen Dörfchen Stok, wo er bei seiner Familie Unterkunft fand, bis er von einem reisenden Kaufmann als Schreiber mit nach Lahaul (200 Kilometer weiter südlich) genommen wurde. In Kotgur, unweit Simla löste er sein Verhältnis mit dem Kaufmann und trat in den Dienst der englisch-kirchlichen Missionare, und hier lernte 1857 Jäschke den zwar noch nicht getauften aber dem Christenglauben schon zugethanen Jüngling kennen und schätzen. Er erkannte sofort den grossen Nutzen, welchen dieser begabte junge Mann ihm in seinen Sprachstudien leisten würde, bat sich denselben von den Kotgurer Missionaren als Diener aus und ging mit ihm nach Lahaul, wo seine Kollegen in dem Orte Kyelang schon die Gründung eines Missionspostens begonnen hatten. Jäschke sah bald, dass er zunächst mit Hilfe von Stobsrgyas den Volksdialekt gründlich erlernen müsse, und um dies besser thun zu können, zog er, sobald die Pässe gangbar waren, mit seinem Diener und Lehrer nordwärts nach Stok, dem Heimatsdorf des Stobsrgyas, wo er einige Monate verweilte und bei fortwährendem Umgang mit seinem Gehilfen und anderen Eingebornen und bei beständiger Bemühung seinen Gedanken, wenn auch erst in bescheidener Form, in der Umgangssprache Ausdruck zu geben, in kurzer Zeit ausserordentliche Fortschritte machte. Zu gleicher Zeit erwarb er sich auch eine bedeutende Kenntnis der Religionssprache, indem er mit Hilfe seines jungen Lehrmeisters und, wie es scheint, auch der ihm schon verständlichen Sanskrit-Originale, eine Menge buddhistischer Schriften durchstudierte, so dass er, nach Kyelang zurückgekehrt, bald daran gehen konnte die geschicht-

lichen Teile des Neuen Testamentes zu übersetzen. Zuerst freilich mag wohl Jäschke bei diesen Übertragungen wenig Sicherheit gehabt haben und musste gewiss jeden Satz gründlich von Stobs-rgyas korrigieren lassen. Nach und nach aber erlangte er grössere Sicherheit und Gewandtheit in der Behandlung der Sprache und kam schliesslich zu einer vollkommenen Beherrschung derselben. Dass aber dieses Ziel nur allmählich erreicht wurde, ersieht man am besten aus seiner 1865 auf der Kyelanger Missionspresse gedruckten Grammatik der tibetischen Religionssprache, denn diese gewährt uns ja einen Einblick in seine grammatische Erkenntnis, wie sie sich bis dahin entwickelt hatte. Sie zeigt uns, dass Jäschke in der Erklärung und Auflösung der Wortgruppen, also in der analytischen Behandlung der Sprache, ein gewisses Ziel erreicht hatte, wenn auch in der Satzlehre vieles Wichtige unbesprochen bleibt. Für das selbständige Zusammensetzen aber der Wortgruppen, also in Bezug auf die synthetische Behandlung der Sprache, bietet die Grammatik fast gar nichts. Da aber Jäschke schliesslich ganz ohne Hilfe von Eingebornen die Bibelübersetzung fortführen und in der klassischen Sprache geläufig schreiben konnte, so ist ganz klar, dass er die Sprache zuletzt völlig beherrscht hat, und es ist unendlich schade, dass zuerst Krankheit und dann der Abruf aus dem Leben ihn verhinderte seine umfassenden Kenntnisse und reichen Erfahrungen in einer stark vermehrten und verbesserten Ausgabe seiner Grammatik für seine Nachfolger und überhaupt für Sprachforscher niederzulegen. Eine zweite, in Berlin gedruckte Auflage seiner Grammatik erschien zwar nach seinem Tode, aber dieselbe stellt keinen Fortschritt dar gegen die erste und lässt durch manche Unvollkommenheiten schmerzlich die Hand des Meisters vermissen.

3. Ein Blick in das Werk.

Wenn wir die verschiedenen bis zum heutigen Tag erschienenen deutschen Bibelübersetzungen ins Auge fassen, so können wir dieselben in zwei Gruppen scheiden, deren eine durch Luther und die andere durch Weizsäcker vertreten werden dürfte. Der erstere hatte das Wort im Auge, an dem niemand rütteln durfte, das sie stahn lassen sollten, und übersetzte genau Wort für Wort und Satz für Satz aus dem Urtext, ohne sich viel um einen klaren deutschen Styl zu bekümmern. Der zweite machte den Sinn, den Gedanken des biblischen Verfassers zur Hauptsache und suchte nach dem, vielleicht vom Urtext etwas abweichenden, entsprechenden Ausdruck, welcher dem deutschen Leser am klarsten sagt, was der Verfasser meint. Diese zweite Art der Übersetzung hat etwas Bestechendes an sich, kann aber leicht zu dem Fehler führen, eine vom Übersetzer dem biblischen Verfasser untergeschobene eigene Meinung anstatt der ursprünglichen zum Ausdruck zu bringen. Es ist darum, so angenehm ein Weizsäcker sein mag, ein Luther neben ihm not-

wendig, damit der Bibelleser sich gegebenen Falles Klarheit aus dem deutschen Grundtext holen kann, wie man Luthers Übersetzung fast nennen möchte.

Als Jäschke seine Bibelübersetzung[1]) in Angriff nahm, stand ihm Luther und die wörtlichen Übersetzer als Vorbild vor den Augen und er übersetzte wörtlich Satz für Satz, so dass er eine Art tibetisches Original schuf. Es muss ihm freilich selbst bei dieser Arbeit klar geworden sein, dass das Verständnis der Rede durch allzu genaue Nachbildung des Griechischen erschwert wird, namentlich was die Lehrbriefe betrifft, weshalb er sich nicht scheute, dann und wann durch kleine Einschiebungen und Zusätze dem Verständnis nachzuhelfen, indem er z. B. sowohl in den Evangelien als in den Briefen, den Namen dessen, der spricht oder von dem gesprochen wird, wiederholt anführt, auch wenn dies im Grundtexte nicht geschieht. 2 Kor. 10 z. B. wird der Name Paulus mehrmals wiederholt.

Im allgemeinen aber suchte Jäschke den griechischen Grundtext (denn um diesen, um das Neue Testament, handelte es sich zunächst ausschliesslich) so genau als möglich wiederzugeben, wenn ihn auch diese Genauigkeit und Gewissenhaftigkeit nicht verhinderte bei seinem Übersetzen noch ein anderes hohes Ziel zu verfolgen, nämlich das, die Bibel soweit möglich den Landesverhältnissen und dem tibetischen Volke anzupassen. Daher schuf er nicht eine von Grund aus neue religiöse Terminologie, sondern benützte die alten vom Buddhismus gestempelten Ausdrücke soweit es sich irgend thun liess, und wandte nur dann selbstgemachte an, wenn sich durchaus kein passendes klassisches Wort finden liess. Von solchen eigenen Schöpfungen habe ich, als ich eben darnach suchte, nur zwei finden können und glaube nicht, dass es noch viele andere geben wird. Das eine ist das Wort, welches den „heiligen Geist" bezeichnet, *thugs-nyid* (der Geist selbst), das andere das, welches für „Gerechtigkeit aus dem Glauben" gebraucht wird, *rnampar-dagpa* (gründlich gereinigt). Aus dem Buddhismus liessen sich herübernehmen *byamspa*, die Liebe; *sdigpa*, die Sünde; *dadpa*, der Glaube; *byinrlabs*, der Segen und viele andere. Zu einigen ist es gewiss gut eine kleine Bemerkung hinzuzufügen. Das Wort *bsodnams*, Verdienst, ist jedem Buddhisten wohlbekannt, denn die Sorge um seine Wiedergeburt, d. h. sein Wiederaufleben nach dem Tode in günstigen Verhältnissen, treibt ihn dazu durch gute Werke und religiöse Übungen (Drehen von Gebetsmühlen und ähnliches) so viel Verdienst als möglich anzuhäufen, weil ihm das nach dem Tode zu gute kommt. Jäschke konnte allerdings das

---

1) Wir möchten der Genauigkeit wegen beifügen, dass Jäschke selbst nur das Neue Testament und vom Alten nur die Genesis und die Hälfte des Exodus übersetzen konnte, und dass auch seine Kollegen und Nachfolger das Alte Testament noch nicht fertig übersetzt haben. Rt.

Wort *bsodnams* in der Übersetzung des Neuen Testamentes kaum sehr anwenden, denn wo in der Lutherschen Übersetzung das Wort „Verdienst" steht, finden sich ja im Grundtext meistens ganz andere Ausdrücke, und Jäschke übertrug fast immer genau nach dem griechischen Wortlaut. Röm. 3, 24 z. B. wird δωρεάν (geschenkweise, umsonst) von Luther mit „ohne Verdienst" übersetzt, und Röm. 11, 6 οὐκ ἐξ ἔργων mit „nicht aus Verdienst der Werke". Aber in Traktaten und belehrenden Schriften, und auch in der Predigt und dem christlichen Unterricht haben Jäschke und seine Kollegen das Wort *bsodnams* sehr oft für Verdienst und verdienstliche Handlung gebraucht, und in der ins Tibetische übertragenen Kirchenlitanei der Brüdergemeine, d. h. in dem vor der Predigt verlesenen Kirchengebet, hat Jäschke *bsodnams* auch für das Verdienst gebraucht, welches Christus (nach der Auffassung und dem Ausdruck der altlutherischen Dogmatik) für uns erworben hat, und durch welches alles eigene Verdienst unnötig wird.

Ein Wort für Gott sollte sich eigentlich in dem, keinen Gott kennenden und lehrenden Buddhismus nicht finden. Dennoch wird vom Volke das Wort *dkon-mtschog* (das kostbarste Ding) in einer Weise angewandt, die dem Gebrauch des Wortes „Gott" nahe kommt. Der Ausdruck *dkon-mtschog* ist alten Ursprungs und wurde bei der Einführung des Buddhismus zur Bezeichnung der buddhistischen Trias gebraucht, welche man *dkon-mtschog-gsum* (Dreigott) nannte. Freilich reicht diese buddhistische Dreigottheit und auch andere hohe und höchste Gestalten des Buddhismus bei weitem nicht an unsern Gottesbegriff heran, aber man kann hoffen, dass das Wort *dkon-mtschog* durch die fortschreitende Ausbreitung des Christentums unter den Buddhisten allmählich seine höhere Weihe erhält.

Ein Wort für Teufel fand sich leicht in *bdud*, dem schrecklichen Dämon, dem Gegner Buddhas. — Himmel und Hölle, *nam-mkha* und *dmyal-ba*, konnten ohne Bedenken der buddhistischen Mythologie entnommen werden, nur musste die Lehre bestrebt sein die Begriffe etwas umzuformen. — Das Wort Engel zu übersetzen, hielt Jäschke das tibetische *lha* (Geist, geistiges Wesen) für am meisten geeignet, erkannte aber, dass wegen des bei allen Buddhisten heutzutage so stark vorherrschenden Geisterglaubens und Dämonenkultus, die Zeit noch nicht gekommen sei es thatsächlich anzuwenden und setzte dafür *phonya* (Bote), ein Wort, welches auch für jeden menschlichen Abgesandten gebraucht wird.

Aber nicht bloss in der religiösen Terminologie, sondern auch in der einfachen Erzählung ist den Eigentümlichkeiten des Landes Rechnung getragen. Bei der Geschichte von der Speisung der 5000 Mann (Mark. 6, 30—44), setzt sich das Volk nicht auf das „grüne Gras" (Mark. 6, 39), obgleich ein Wort für grün vorhanden ist, sondern auf das „blaue Gras", weil eben in Tibet jedermann das Gras für blau hält. — Der Jairus wird zu einem *mkhanpo*,

d. h. zu einem gelehrten Lama oder Kloster-Vorsteher gemacht, und alle Priester Israels sind Lamas. — Wenn es 1 Kor. 10, 7 heisst, dass das Volk, bei der Feier des goldenen Kalbes, sich niedersetzte zu essen und zu trinken, so sagt Jäschke „um *tschang* zu trinken", weil der *tschang*, das fast in jedem Haus hergestellte schwache Gerstenbier, in Ladāk und Lahaul und in ganz Tibet das Nationalgetränk ist. — Bei der Heilung des Gichtbrüchigen (Mark. 2, 1—10) sah sich unser Übersetzer getrieben einen kleinen Satz einzuschieben, der zwar durch den griechischen Text angedeutet ist aber in den meisten Übersetzungen doch nicht ausgeführt wird. Er sagt nämlich v. 4: „sie schaufelten die Erde vom Dache herunter", weil in Tibet, und wohl auch in Palästina, die flachen Holzdächer der Häuser mit einer fusstiefen Erdschicht versehen sind. — Das Gleichnis von den Weinschläuchen (Mtth. 9, 17. Luk. 5, 37. 38) liess sich natürlich auf Tibetisch besonders anschaulich darstellen, da der Name für Schlauch (wenn auch nicht Weinschlauch), *rkyalpa*, ebenso oft genannt wird, wie man Lederschläuche sieht. — Nimmt man dazu, dass auch die in Tibet und den Grenzgebieten geltenden Münzen (z. B. der *dźau*, = 3 Anna 1 Paisa) und die daselbst gefertigten Tucharten (z. B. der *snambu*) in der Übersetzung Verwendung finden, so muss man sagen, dass Jäschke's Übersetzung etwas an die Bestrebungen des Ulfilas erinnert, den Goten die Bibel verständlich zu machen, der sogar so weit ging, an die Stelle des Kreuzes den Galgen zu setzen. Jäschke geht ja auch in dem für „Kreuz" gewählten Ausdruck fast ebenso weit wie Ulfilas, denn er nennt das Kreuz, an welchem Jesus gehangen, *brkyang sching*, durch welches Wort ein altes tibetisches Marterinstrument, ein grosser hölzerner viereckiger Rahmen, bezeichnet wird, auf welchen der Sträfling gespannt und auf dem er gemartert wurde, durch Betröpfeln mit heissem Wachs und auf andere Weise.

Jäschke war schon als Lehrer am Pädagogium in Niesky dafür bekannt gewesen, vor keiner Sprachschwierigkeit zurückzuschrecken und z. B. alle möglichen modernen Ausdrücke treffend ins Lateinische übertragen zu können. So wurde u. a. noch nach seinem Weggang von der Antwort erzählt, welche er einem Schüler gab, der zu einem andern Schüler auf Lateinisch sagen wollte: „das ist echt Paul!" und der die Wörterbücher vergebens nach einem passenden Wort für „echt" in diesem Sinne durchsucht hatte und nun schliesslich seinen Lehrer befragte. Jäschke antwortete sofort: „Paulum agnosco!" und gab damit gewiss die beste Übersetzung jenes Ausdruckes[1]). — Diese Sprachgewandtheit kam nun dem

---

1) Diesem Geschichtchen sei dem Unterzeichneten, welcher vor 50 Jahren Jäschke's Schüler war, in der Prima des Nieskyer Pädagogiums, gestattet hinzuzufügen, dass er auch oft Anlass hatte seines Lehrers Gewandtheit zu bewundern in der treffenden Wiedergabe moderner Ausdrücke und Wendungen auf Lateinisch und Griechisch. So z. B. wenn wir Artikel aus Pierers Lexikon ins Lateinische

Bibelübersetzer trefflich zu statten, und es fand sich gewiss kein griechischer Ausdruck, den Jäschke nicht mit ziemlicher Leichtigkeit ins Tibetische übertragen hätte. Etwas schwierig freilich mag es wohl bei einer Stelle wie Luk. 10, 29 gewesen sein, wo es vom Pharisäer zu sagen galt „derselbe wollte sich selbst rechtfertigen". Der Übersetzer überwand die Schwierigkeit, indem er setzte: „der Pharisäer dachte: ich bin nicht etwa so einer, der gar keine Religion kennt!" — Als es galt Ap. Gesch. 10, 10 von Petrus zu sagen, dass er verzückt wurde, sprach sich Jäschke aus, dass er nicht wohl thun würde einen buddhistischen Ausdruck für religiöse Extase zu gebrauchen, deren es ja viele giebt nach der Höhe der Entzückung, sondern er sagt sehr schön: „Petri Seele wurde von Gott ergriffen". —

Um auszudrücken, dass bei der Heilung von Jairi Töchterlein Jesus ausser den Eltern drei Jünger mit sich nahm, braucht Jäschke einfach die Worte: „Jesus sprach zu den drei Jüngern „Komm!"

Dies nur einige Beispiele, welche Jäschke's Sprachgewandtheit und seine Fähigkeit zeigen, auch beim Übersetzen ins Tibetische und auch bei schwierigen Stellen den Sinn des Grundtextes auf die einfachste und zugleich treffendste und für den Tibeter verständlichste Weise wiederzugeben.

Endlich ist noch bemerkenswert, wie Jäschke die biblischen Eigennamen transscribiert und wiedergegeben hat. Unverändert konnte er dieselben nur in wenigen Fällen aus dem Griechischen in das Tibetische hinübernehmen und einfach die griechischen Zeichen durch tibetische ersetzen. Selbst einen Namen wie Pe-trus würden die meisten tibetischen Leser *pe-ṭü* aussprechen, und Kri-stus würden sie *ṭi-tü* lesen. Er musste also in seiner Übersetzung des Neuen Testamentes die Namen in jeder Weise der tibetischen Sprachform anpassen. Aber er that nicht nur das, sondern er ging bei

---

zu übertragen hatten (u. a. De risu), überraschte und entzückte uns seine schliesslich vorgetragene Musterübersetzung. Und als ich 25 Jahre später in seinem vielsprachigen Himalaya-Tagebuch blätterte, war ich erstaunt, alle möglichen Erlebnisse auf der Reise oder der Missionsstation lateinisch und griechisch in klassischer Sprache geschildert zu sehen. Auch Jäschke's seltene Begabung für die schnelle Erlernung lebender Sprachen lernte ich beurteilen, als ich 1853 mit ihm die ungarischen Karpathen bereiste, wo er den verdorbenen polnischen Dialekt der Eingebornen sehr gut verstand und mit ihnen sprechen konnte, weil er zwei Jahre in Gnadenfeld in Oberschlesien verbracht hatte, während andere theologische Studenten daselbst nur einige polnische Zahlen und Ausdrücke aufzufassen pflegen. Auch die schwedische Sprache eignete er sich durch eine vierwöchentliche Reise in Schweden vollkommen an, und in dem erwähnten Tagebuch bedient er sich von den lebenden Sprachen am meisten der schwedischen und polnischen. — Diese aussergewöhnliche sprachliche Begabung half natürlich auch zu der so schnellen Erlernung des Tibetischen. — Weitere Nachrichten über Jäschke's sprachliche Leistungen und Arbeiten finden sich in meiner kleinen, vergangenes Jahr herausgekommenen Schrift: „Die Himalaya-Mission der Brüdergemeine. Gütersloh, C. Bertelsmann". Reichelt.

den Namen immer auf die hebräische Form zurück, wo eine solche vorhanden ist, weil sich diese viel gefälliger an den tibetischen Lautcharakter anschmiegt als die griechische. Für Christus nahm er also z. B. den hebräischen Namen Messias, *Maschiach*; und da die Endsilbe *ach* im Tibetischen nicht möglich ist, setzte er dafür *ka*; also *ma-shi-ka* für Christus; und ebenso *ke-pa* für Petrus oder *Κηφᾶς*.

Dieses Zurückgehen auf die hebräische Form, wo es angeht, verdient gewiss alle Anerkennung. Aber es fragt sich, ob nicht vielleicht Jäschke in der Anpassung an das Tibetische und an die tibetische Übersetzungsweise noch einen Schritt weiter hätte gehen sollen, und die biblischen Eigennamen einfach ihrer Bedeutung nach übersetzen. „Tibetische Leser sind durch ihre ganze, grösstenteils aus dem Sanskrit übertragene Litteratur daran gewöhnt alle Namen in ihre Sprache übersetzt und dadurch auch gleichsam ganz in ihren Besitz zu bekommen, und sie würden auch in der tibetischen Bibel solche Namen-Übertragung sehr willkommen heissen, würden diese tibetisierten Namen besser im Gedächtnis behalten und auch dadurch manche Bibelstellen besser verstehen. Jedenfalls sollte diese, freilich nicht in jedem Fall ausfürbare Namen-Übertragung von denen auch ins Auge gefasst werden, die vielleicht bald die Aufgabe haben werden, eine neue verbesserte Ausgabe des von Jäschke übersetzten tibetischen Neuen Testamentes vorzubereiten.

Wir sind am Ende unserer Besprechung angelangt, und wir hoffen durch dieselbe u. a. auch dazu beigetragen zu haben, dass Jäschke auch in Deutschland immer mehr als Sprachforscher und Orientalist anerkannt und geschätzt wird. In England ist ihm diese Anerkennung schon seit längerer Zeit zu teil geworden, wahrscheinlich weil man sich da für Tibet, das Grenzland Ostindiens, und für die tibetische Sprache lebhafter interessiert als bei uns. Auch Austine Waddell, der neueste den Buddhismus behandelnde Schriftsteller, dessen standard work „The Buddhism of Tibet or Lamaism“ fast alles vorher über diesen Gegenstand Geschriebene in den Schatten stellt, ist voll Lobeserhebungen über Jäschke und bezeichnet dessen Tibetan English Dictionary als eine unerschöpfliche Fundgrube.

Am meisten aber wird Jäschke natürlich in dem kleinen Kreise der Herrnhutischen Brüdergemeine hochgeschätzt, welcher er angehörte und für deren West-Himalaya-Mission er seine Sprachkenntnisse verwertete. In diesem, zum teil aus seinen Schülern bestehenden Kreise wird der grosse Sprachgelehrte immer unvergessen bleiben.

Etymologische Miscellen.

Von

C. Brockelmann.

1. *Landauer*.

Stumme hat in der Einleitung zu den Tunisischen Märchen XX. 11 und im Glossar zur Grammatik p. 159 das tunis. *ändûl* aus dem franz. *landau* abgeleitet und dabei übersehen, dass das Wort schon bei Vullers s. v. اندول belegt ist und als ܐܢܕܘܠ „chinesische Sänfte" bei BB. 200 8 vorkommt. Das Wort dürfte letztlich aus Ostasien stammen. Trotzdem dürfte Stumme Recht haben, wenn er *ändûl* und *landau* etymologisch mit einander verknüpfen will. Man hält das franz. *landau* gewöhnlich für entlehnt aus dem deutschen *Landauer* und leitet dies vom Namen der Stadt *Landau* ab. Als Parallele dazu kann man zwar das franz. *berline* anführen. Aber man müsste zuvor nachweisen, dass derartige Wagen wirklich zuerst in Landau gebaut seien; den bekannten Vers aus Goethes Hermann und Dorothea darf man als Beweis dafür natürlich nicht anführen. Noch weniger befriedigt die Ableitung von dem gleichfalls nicht nachweisbaren englischen Erfinder *Landow*. Ich halte *Landauer* für eine volksetymologische Umgestaltung des franz. *landau*, das ich weiter zunächst auf span. *lando* „leichter mit Maultieren bespannter Wagen" zurückführe. Das dürfte, vielleicht mit Anlehnung an *landa*, aus arab. *al-andûl* entstanden sein.

2. Zu Vollers Bd. 50, S. 607 ff.

p. 614 ܓܠܛܐ, stammt nicht von چلبيا, sondern umgekehrt Nöldeke, Pers. St. II; p. 615 صعتر Fraenkel p. 143; p. 616 ريف, aus *ripa*, p. 632 صيف aus *aestivus*, sind würdige Seitenstücke zu عتيق aus *antiquus*, d. Zeitschr. 1891, S. 352. Lateinische Wörter sind im Altarabischen nur dann möglich, wenn sie durchs Griechische und Aramäische hindurchgegangen sind. p. 621 دزدار hat mit نشتن nichts zu thun, sondern kommt von دز Burg, Horn, Grund-

riss, nr. 125. p. 622 صِفْر Null gehört zu صَفْر leer, was hat *ψηφοφορία* „Abstimmung" damit zu thun? Ib. it. *dogana* stammt bekanntlich von *ducana* und gehört zu *doge*, *dux*. Ib. die Ableitung von *surâdik* aus *sarâ(par)da(k)* hat schon Nöldeke, Mand. Gr. XXXI, n. 3 zurückgewiesen, vgl. jetzt Hübschmann, Pers. Stud. p. 199. ib. Dass اسبهم mit *σφαῖρα* nichts zu thun hat, zeigt Nöldeke, Pers. Stud. I, p. 420 ff. p. 632 nr. 26 صوف Wolle, aus *gossypium* Baumwolle zeigt denselben methodischen Fehler wie p. 644 nr. 205 شماشير, Kleider, aus *šamšêr*, krummer Säbel, wegen des deutschen Mittelbegriffs Zeughaus. p. 636 آجُر nicht aus dem Persischen, sondern aus dem Aramäischen, Fraenkel p. 5, dazu ass. *agurru*. p. 638 zu تنور und dem ass. *tinûru*, vgl. Delitzsch, Proleg. p. 146 n. 3. ib. nr. 79 vgl. Hübschmann, Pers. St. p. 50. p. 641 nr. 156, p. 649 nr. 331 „Wurzeln" werden nicht entlehnt. p. 644 nr. 205 vgl. zu p. 632 nr. 26; das Richtige Vollers selbst p. 613 l. 12! p. 645 nr. 240 zu عسكر, لشكر vgl. Fraenkel p. 239. p. 646 nr. 258 فُوّة, syr. ܦܘܐܐ, mischn. פואה Löw, Pflanz. nr. 251. p. 647 nr. 262 قصّار aus aram. קצרא, von dem auch pers. *kâzar*, Nöldeke, Pers. Stud. II. p. 648 nr. 287 كودن, ܟܘܕܢܐ, ass. *kudinu*. p. 652 nr. 45 Kamel und Elefant konnten wohl Goten (*ulbandus*) verwechseln, aber doch nicht Semiten, assyr. *ibilu*? Delitzsch, HW. 76. p. 654 nr. 22 شمر äg.? ܫܘܡܪܐ, שׁוּמְרָא! p. 656 nr. 49 zu *marguna* wage ich an المقرونتان, ܡܩܪܘܢܬܐ „Winzerkörbe" zu erinnern.

3. Pluralis fractus im Syrischen.

Als Barth, Nominalbildung § 263, den Gebrauch von Kollektiven im Syrischen besprach, hätte er statt ܢܶܫܰܐ und ܩܶܛܪܳܐ besser ܣܶܥܪܳܐ zu ܣܥܳܪܳܐ und ܩܘܪܳܐ zu ܩܶܢܝܳܐ angeführt. Aus Nöldekes Gramm. § 146 ist bekannt, wie die Sprache verschiedene Versuche macht, den zuletztgenannten Plural den geläufigeren Bildungen anzupassen. Daher möchte ich nun auch die Plurale ܣܘܣܘ̈ܬܐ zu ܣܘܣܝܐ, ܚܡܳܪ̈ܬܐ zu ܚܡܳܪܐ, ܩܘܪ̈ܬܐ zu ܩܘܪܝܐ als Umformungen von *ܣܘܣܝܐ, *ܚܡܪܐ, *ܩܘܪܝܐ ansehen, die ursprünglich als فِعَال zu فَعل gebildet waren; vergl. schon Barth, 473 n 1 und dazu p. 318, 5 ff.

4. ܐܚܪܢܐ

Zur Erklärung des syrischen ܐܚܪܝܢܐ „andrer“ hat Barth, Nominalbildung S. 319 ff. den rechten Weg gewiesen, indem er im westaram. אָחֳרָן, fem. אָחֳרִי dasselbe Formenpaar erkannte, wie im ar. عَطْشَانُ. fem. عَطْشَى. Aber er hat seine Beobachtung nicht richtig verwertet, wenn er nun ܐܚܪܢܐ aus einem hypothetischen, ursprünglichen Abstraktum *אָחֳרִי und der Adjektivendung *n* entstehen lässt. Auszugehn ist von dem Femininum. Als die Sprache in der Endung *ê* nicht mehr das Femininum zu *ân* fühlte, hängte sie an dieselbe noch einmal das Femininzeichen *t* an. So entstand ܐܚܪܝܬܐ mit Rukkâchâ des ܬ, während das ܬ aller Nomina, in denen ein stammhaftes *n* demselben assimiliert ist, Quššâjâ hat; vgl. Nöldeke, Syr. Gramm. § 28. Dies neue Femininum verwandelte nun auch die Maskulinendung *ân* in *ên*. Im Plural aber hielt sich die ursprüngliche Endung und das fem. ܐܚܪ̈ܢܝܬܐ erzeugte den neuen Sing. ܐܚܪܢܝܬܐ, den nur das Ostsyrische (ܐܚܪܢܝܬܐ) der Analogie des Masc. folgen lässt.

5. Zu Vollers Bd. 51, S. 291/2.

Dass ܐܬܘܢܐ, aus dem أتون entlehnt ist, nicht mit hebr. עשן, ar. عثن verwandt ist, zeigt assyr. *utûnu*, *atûnu*; denn im Assyr. erscheint ja ar. ث, hebr. ש als *š*. Ar. شحذ „betteln“ kann nicht aus ܫܘܚܕܐ erklärt werden; denn dies heisst nicht „Gabe“ sondern „Bestechungsgeschenk“, ܫܚܕ Pe. und Pa. „bestechen“. Bettler besticht man nicht.

Zur Chronologie des Kambyses.

Von

F. H. Weissbach.

Seitdem ich meinen Aufsatz „Zur Chronologie des falschen Smerdis und des Darius“ geschrieben habe, sind zwei neue wichtige Arbeiten erschienen, durch die meine Anschauungen in einem Punkte berichtigt worden sind. Da ich auch glaube, einige Nachträge zu beiden Arbeiten liefern zu können, so sei es mir verstattet, folgende Darlegungen hier zu veröffentlichen. Sowohl Prášek (Forschungen zur Geschichte des Alterthums. I. Kambyses und die Überlieferung des Alterthums, S. 27, Leipzig 1897) als auch Peiser (in: Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft 1897, SS. 299 f.) haben richtig gesehen, dass des Kambyses Unterkönigtum von Babylon in das 1. Jahr des „Kyros, Königs der Länder“, d. h. in das der Eroberung Babylons unmittelbar folgende Jahr fällt, und nicht etwa in das letzte Lebensjahr des Kyros, wie man früher wohl anzunehmen geneigt war. Dies ergiebt sich schon aus den Datierungen von 4 Urkunden (Str. Cyr. Nr. 16, Camb. Nrr. 46 und 81 und Peiser, Bab. Verträge Nr. 24), von denen die erste datiert ist: 10. III. des 1. Jahres „des Kyros, Königs der Länder, des Kambyses, Königs von Babylon“, während die 3 andern aus dem 1. Jahre „des Kambyses, Königs von Babylon“ stammen und den Zusatz haben: „damals war Kyros König der Länder“. Minder beweiskräftig, wenn sie nicht überhaupt entbehrlich wären, würden die Urkunden Camb. Nrr. 36, 42, 72 und 98 sein, die auch dem 1. Jahre des „Kambyses, Königs von Babylon“ angehören, aber nur den Zusatz haben: „Sohnes des Kyros, Königs der Länder“. Peiser hat schliesslich noch mit seinem Hinweis auf den *šangu* von Sippar, der in den ersten 7 Jahren des Kyros wie im 1. Jahre des Kambyses „Königs von Babylon“ Marduk-nadin-šum, im 8. Jahre des Kyros aber wie in den Jahren des Kambyses „Königs der Länder“ Bel-uballiṭ heisst, die Beweisführung vollendet. Mit vollem Rechte hat Peiser auf die Titel der beiden Könige in den in Betracht kommenden Urkunden alles Gewicht gelegt, und obwohl Prášek (a. a. O. S. 26) es für unzulässig erklärt, lediglich aus dem kürzeren Titel „Kambyses, König von Babylon“ zu schliessen, das betreffende Täfelchen sei aus der Zeit der Mitregentschaft, so folgert er doch

(a. a. O. S. 28) aus der befremdenden Thatsache, dass aus dem Accessionsjahre des Kambyses kein Text mit dem kürzeren Titel erhalten ist, dass Kyros seinen Sohn erst im Verlaufe seines, des Kyros, 1. Jahres, wahrscheinlich am Neujahrsfeste zum König von Babylon habe ernennen lassen. Das Neujahrsfest sei aber wegen der Trauer vom 27. Adar bis zum 3. Nisan erst nach diesem Tage gefeiert worden. Am 4. Nisan habe Kambyses in Babylons Tempeln bereits Handlungen verrichtet, zu denen nur ein König berechtigt war. Soweit Prášek, dessen an letzter Stelle angeführten Darlegungen auf die Nabuna'id-Kyros-Chronik (III 23 ff.) zurückgehen.

Betrachten wir die Sache noch genauer:

In den Texten aus des Kambyses Zeit finden sich am häufigsten (über 300 Mal) der Titel: „König von Babylon, König der Länder"; 25 Mal „König der Länder" (bei Prášeks Liste S. 26 ist hinzuzufügen Nr. 165 und wohl auch 249, zu streichen 358, 432, 433, 439—441 und wohl auch 438); einmal findet sich der erste Titel mit einem verstümmelten Zusatz (Nr. 35); in Nr. 384 steht nur „König"; in Nrr. 27 und 29 fehlt der Königstitel gänzlich; „König von Babylon" heisst Kambyses 21 Mal (in Prášeks Liste sind die Nrr. 10, 54, 55 und 72 als irrtümlich, 288, 404, 422 und 423 als wegen Textverstümmelung zweifelhaft zu streichen). 18 von diesen 21 Daten gehören in sein 1. Jahr; bei den 3 übrigen ist das Jahr weggebrochen. Nichts liegt näher als die Annahme, dass diese gleichfalls aus dem 1. Jahr stammen, namentlich Nr. 419, wo das 1. Jahr in dem verstümmelten Kontext erscheint. Das älteste Täfelchen aus diesem Jahre datiert 3. I. (Nr. 28). An diesem Tage ist also Kambyses in der That „König von Babylon" gewesen. Am vorhergehenden Tage war er es noch nicht, da das Täfelchen Nr. 27 zwar vom 2. I. des 1. Jahres des Kambyses datiert ist, aber ohne jeden Zusatz. Wir schliessen hieraus, dass der Prinz damals schon für seine Würde bestimmt, aber noch nicht gekrönt war. Am interessantesten ist aber nun der Text Nr. 29, dessen Datum lautet: „Monat Nisan, 3. Tag, 1. Jahr des Kambyses, welcher vor das Antlitz der Priester hineingeht", bez. „hineingehen wird" (*ša a-na pani* (*amel*) (*šange pl ir-ru-ub-bu*). Diese Urkunde ist demnach wohl während oder unmittelbar vor der Krönungsfeierlichkeit ausgefertigt worden, Nr. 28 aber am gleichen kurz darauf. Kennen wir also den Anfang von dem babylonischen Königtum des Kambyses ganz genau, so sind wir über das Ende dieser Herrlichkeit um so weniger unterrichtet. Es ist von Prášek (a. a. O. S. 35) richtig hervorgehoben worden, dass Kambyses in einer Urkunde vom 5. VIII. des 5. Jahres des Kyros (Str. Nr. 177) als einfacher Königssohn erscheint. Er hat also noch vor dieser Zeit aus Gründen, die uns jetzt entgehen, aufgehört „König von Babylon" zu sein. Seine letzte Urkunde mit diesem Titel datiert vom 20. X. seines 1. Jahres (Str. Nr. 89, Prášek irrtümlich schon 25. IX.). Am 17. I. des folgenden Jahres erscheint Kyros (Nr. 34) wieder als „König von Babylon".

In diesen 3 Monaten hätte also die Herrschaft des Kambyses über Babylon ihr Ende erreicht.

Kyros wird, gleich Kambyses, in den Urkunden teils als „König von Babylon, König der Länder" (so über 300 Mal), teils als „König der Länder", teils als „König von Babylon" bezeichnet. Für den letzteren Titel giebt Prášek 15 Stellen an, von denen wir jedoch Nr. 16 als irrtümlich und die Nrr. 11, 13 und 112 als zweifelhaft ausscheiden möchten. So bleiben also noch 11 Stellen übrig. Gehörten nun die Daten dieser Urkunden alle in die Zeit vor oder nach dem babylonischen Königtum des Kambyses, so würde niemand etwas auffälliges darin erblicken. So lange Kambyses nicht König von Babylon war, war Kyros nicht nur dies, sondern auch König der Länder, und auch beides zusammen. Ebensowenig dürfte man einen Widerspruch darin finden, wenn Kyros zu der Zeit, wo Kambyses König von Babylon war, als König von Babylon, König der Länder bezeichnet wird. Damit wäre einfach seine Oberhoheit zum Ausdruck gebracht. Anders aber, wenn er während der genannten Zeit schlechthin als König von Babylon erschiene. Dies wäre eine unerträgliche Kollision. Nun soll Cyr. Nr. 18 in der That vom 30. V. des 1. Jahres datieren, also aus einer Zeit, wo Kambyses gleichfalls König von Babylon war. Dies beruht jedoch auf falscher Erklärung des Textes, welcher lautet: „576 *LU-GUL* vom Ṭebet des 1. Jahres des Kyros, Königs von Babylon, bis zum 30. Ab [natürlich des nächsten Jahres] vor Šamaš-šum-ibašši". Entgeht uns auch der genaue Sinn bei der telegraphischen Kürze des Schriftstückes, so ist doch so viel klar, dass das Datum nicht mit der Zeit des Kambyses, Königs von Babylon, zu kollidieren braucht, und ausserdem ist das Täfelchen nicht eine Urkunde, sondern anscheinend eine ganz private Notiz. Aus diesem Grunde möchte ich auch davon absehen, es zur genaueren Feststellung des Endpunktes des babylonischen Königtumes des Kambyses zu verwerten.

Kyros hatte Babylon am 3. VIII. des 17. Nabuna'id-Jahres formell in Besitz genommen. Das älteste Datum der Thontäfelchen ist aus dem vorhergehenden Monat (Str. Nr. 1), das jüngste Datum aus seiner Regierung 27. IV. des 9. Jahres (Str. Nr. 341). Am 12. VI. wird bereits nach dem Anfangsjahr des Kambyses, Königs von Babylon, Königs der Länder, datiert (Str. Camb. Nr. 1), sodass wir also die Zeit des Regierungswechsels, der durch den Tod des Kyros verursacht wurde, bis auf 6 Wochen genau bestimmen können. Das letzte Datum aus der Zeit des Kambyses ist 27. XI. seines 8. Jahres (Nr. 412). Hieraus möchte man schliessen, dass die selbständige Regierung des Kambyses etwa 8 Jahre 5 Monate gewährt habe. Ich selbst bin noch in meinem letzten Aufsatze in diesen Fehler verfallen und bekenne gern, dass ich durch Prášeks Andeutungen auf den richtigen Weg geleitet worden bin. Es bedarf dies jedoch noch einer ausführlicheren Auseinandersetzung.

Nach Herodot III 66 f. hat Kambyses bekanntlich nur 7 Jahre

5 Monate regiert, die nächsten 7 Monate bis zum Ende des 8. Jahres seien durch die Herrschaft des falschen Smerdis ausgefüllt worden. Der ptolemäische Kanon giebt dem Kambyses unter Weglassung des Smerdis ebenfalls nur 8 Jahre. Und endlich berechneten die Ägypter, wie dies Wiedemann (Geschichte Ägyptens 218ff., Lpz. 1880) so schön gezeigt hat, gleichfalls ohne Berücksichtigung des Smerdis, die Herrschaft des Kambyses auf 8 Jahre. Dies sind drei Zeugnisse, an denen nicht zu rütteln ist. Prášek hat nun (a. a. O. 19f.) richtig hervorgehoben, dass die ununterbrochenen Datierungen mit dem 23. I. des 8. Jahres (Nr. 409) abbrechen, und dass die 3 folgenden Daten unverhältnismässig weit davon und unter sich abstehen: Nr. 410 aus dem IV. Monat, Nr. 411 3. VIII. und Nr. 412 endlich: 27. XI. Ebenso hat er bereits darauf hingewiesen, dass bei Nr. 411 die Jahreszahl verstümmelt und deshalb unsicher ist. Wir können noch weiter gehen.

In Nr. 410 bezieht sich das Datum IV. Monat des 8. Jahres jedenfalls auf die künftige Erfüllungszeit der Abmachung, während die Abfassung (gemäss Z. 22) im VIII. Monat, wahrscheinlich des vorhergehenden, also 7. Jahres des Kambyses, stattgefunden hat.

In Nr. 411 wird Z. 2 auf eine Verpflichtung aus dem 4. Jahre Bezug genommen. Wir gehen deshalb wohl nicht fehl, wenn wir die verstümmelte Jahreszahl in Z. 4 als 5 deuten.

So bleibt nur noch das Datum von Nr. 412 (27. XI. des 8. Jahres) zwar unangreifbar, aber doch so vereinzelt, dass in der That der Schluss nahe liegt, es deshalb unberücksichtigt zu lassen, wozu uns die übrigen chronologischen Zeugnisse ohnedies nötigen. Leider sind die Täfelchen Nrr. 410, 411 und 412 alle mehr oder weniger verstümmelt, sodass der Inhalt nicht genau festgestellt werden kann.

Nehmen wir also an, dass das Täfelchen Nr. 409 vom 23. I. des 8. Jahres das letzte ist, wobei das Datum von Nr. 412 einstweilen unerklärt bleiben muss, so liegt zwischen dem frühesten und dem spätesten Datum ein Zeitraum von 7 Jahren 6½ Monaten, was nur 1½ Monat mehr ist als Herodot angiebt. Wann hat nun der falsche Smerdis zu regieren begonnen? Der Tag ist uns ja nach dem altpersischen Kalender überliefert: 9. Garmapada. Die Bestimmung dieses Monates ist Prášek misslungen, wodurch ihm viele vergebliche Mühe erwachsen ist. Da ich in meinem vorhergehenden Aufsatz über diesen Gegenstand ausführlich gehandelt habe, brauche ich nur darauf zu verweisen. Der 9. Garmapada ist der 9. Nisan, aber nicht des 9. Jahres, wie ich früher annahm, sondern des 8. Jahres. Nun befindet sich alles in schönster Übereinstimmung. Gegen Ende des 7. Jahres des Kambyses, am 14. Viyakhna-Addaru empörte sich Gaumāta. Am 9. Garmapada-Nisannu des 8. Jahres ergriff er die Herrschaft. In Babylonien wurde indessen bis zum 23. d. M. noch der rechtmässige Herrscher anerkannt. Vermutlich lief bald darauf die Nachricht von seinem Tode ein;

denn bereits im Ajjaru wurde nach Barzija datiert. Am 10. Bāgayādiš, d. h. Araḫsamnu (oder allenfalls Tišritu) wurde dieser von Darius gestürzt; datiert wurde nach ihm zum letzten Male am 1. VII. Am 20. XI., immer noch desselben 8. Jahres, wurde zum 1. Male nach Darius datiert, mit dessen Regierung erst wieder die Schwierigkeiten in der Chronologie beginnen.

Man könnte fragen, warum ich nicht die relativen Datierungen in solche julianischer Zeit umsetze. Nachdem der Wiener Astronom E. Mahler (Denkschriften der Wiener Akademie Math.-nat. Cl. 62, 641 ff., 1895) die Anfänge eines jeden babylonischen Monats der Jahre 747—212 berechnet hat, müsste das ein wahres Vergnügen sein. Ich muss jedoch gestehen, dass Mahlers Berechnungen, soweit ich sie zu kontrolieren vermag, mich mit Misstrauen erfüllen. In dieser Beziehung muss ich Opperts Ansicht durchaus beipflichten, wenn es mir auch fern liegt, alle seine Ausführungen zu unterschreiben[1]). An sich wäre es ja nicht undenkbar, dass die Babylonier bereits in vorseleukidischer Zeit einen festen Schaltcyklus hatten. Aber wenn sie diesen einmal besassen, so ist es geradezu lächerlich, ihnen zuzutrauen, dass sie durch äussere politische Ereignisse abgelenkt gelegentlich vergessen hätten, das Schaltjahr an die richtige Stelle im Cyklus einzufügen. (Mahler, Transact. of the 9th internat. Congress of Orientalists 2, 215. Lond. 1893.) Und was soll man gar dazu sagen, wenn Mahler Jahre, die inschriftlich als Schaltjahre bezeugt sind, wie Nebukadnezar 2, 26, 33, 41; Evilmerodach 2; Nabuna'id 15; Kyros 9; Darius' Regierungsanfang (= Kambyses 8) trotz den monumentalen Angaben als Gemeinjahre behandelt?

Für zuverlässig wird man die Bestimmung des 7. Jahres des Kambyses zu halten geneigt sein, aus dem ja zwei Mondfinsternisse mit ihren babylonischen Daten überliefert sind. Mahler giebt als 1. Nisan dieses Jahres 5. IV. 523. Dagegen hat Epping denselben Tag auf den 6. IV. 523 berechnet und dazu bemerkt (Zeitschr. f. Assyriol. 5, 281, 1890), dass das Datum sicher sei. Der Unterschied ist allerdings nicht gross, aber doch gross genug, dass man Gefahr läuft, bei der Umrechnung in julianische Zeit nicht ein einziges Datum richtig zu treffen.

Hiernach scheint es mir denn doch geraten, auf diese Umrechnung vorläufig zu verzichten. Es ist sehr zu wünschen, dass die von C. F. Lehmann in Verbindung mit dem Astronomen Ginzel geplante Bearbeitung der keilinschriftlich bezeugten Finsternisse zuverlässigere Resultate zeitigen möge.

---

1) Ein Beispiel wenigstens: Oppert schreibt (S. 155 d. B.): „Die ganze Regierung Nabonids ist [bei Mahler] richtig; hier sind meine Arbeiten benutzt." Ich möchte wissen, ob Oppert diesen letzten Satz noch aufrecht erhalten wird, wenn ich ihm verrate, dass Mahler fälschlich das 14. Jahr Nabuna'ids als Schaltjahr, und ebenso fälschlich das 15. als Gemeinjahr angenommen hat.

Ein neuentdecktes Ṛcaka der Kaṭha-Schule.

Von

L. v. Schroeder.

Herr Dr. M. A. Stein, der den Kāṭhaka-Studien schon so bedeutende Dienste erwiesen, hat mir bei seinem Aufenthalt in Innsbruck am 31. August a. c. ein von ihm kürzlich in Indien erworbenes Ṛcaka der Kaṭha-Schule zur Durcharbeitung übergeben, über welches ich mir erlauben möchte, an dieser Stelle Bericht abzustatten. Ich bezeichne dasselbe als Ms L. Es ist auf altem kaschmirischen Papier in Śāradā-Schrift geschrieben und durchweg accentuiert. Die Blätter sind leider nicht paginiert, gehören aber zusammen; ihre Grösse beträgt 17 × 25 Centimeter; ihre Anzahl 18. Alle Blätter sind an einer Seite etwas defekt; ausserdem findet sich durchweg in der Mitte ein Loch, welches nach Dr. Steins Vermutung durch Mäusebiss entstanden sein dürfte.

Das Ms ist ganz vortrefflich geschrieben und accentuiert, und zwar ist die Accentuation die bekannte, schon mehrfach von mir besprochene der Kaṭha-Schule. Der echte Svarita vor betonter Silbe wird wie gewöhnlich durch das Zeichen ^ unter der resp. Silbe bezeichnet, z. B. तन्वं स्वाम् u. dgl. m.; vor unbetonter Silbe auch das Zeichen ⌣ unter der resp. Silbe, z. B. चप्स्तपे; गृहे याजयत् u. dgl. m.

Neben dem Text finden sich wiederholt Marginal-Bemerkungen, welche nach Dr. Steins Angabe von einem sehr gelehrten kaschmirischen Paṇḍit aus der 2. Hälfte des 17. Jahrhunderts stammen. Es ist dies derselbe Paṇḍit, der auch die Marginal-Bemerkungen in dem früher von mir besprochenen Ṛcaka-Ms G gemacht; derselbe, von dem auch im Rājataraṅginī-Codex des Rājānaka Ratnakaṇṭha wertvolle Korrekturen und Glossen stammen, und der in Steins Ausgabe der Rājataraṅginī als A_2 bezeichnet wird[1]). Unser Ms L dürfte demnach wohl jedenfalls vor der Mitte des 17. Jahrhunderts nach Chr. geschrieben sein; wie lange vorher, lässt sich jedoch vorläufig nicht bestimmen.

1) S. meine Notiz über das Ṛcaka G im Anzeiger der philos. histor. Classe der Wiener Akademie der Wiss. vom 10. Juni 1896, No. XV a. E.

Das Ms enthält nur Kapitel des Kāṭhaka, welche mit Ausnahme des letzten, bei dem der Text abbricht, vollständig gegeben sind. Es beginnt mit den Worten:

ओं नमो गुरवे सरस्वतीरूपाय ॥ ···· नि यजुर्यहसूक्तानि ॥ ॥ ·· गणेशाय नमः ॥ ओं अग्निर्वृत्राणि जङ्घनद्द्रविणस्युर्विपन्यया ॥ etc., d. i. Kāṭh. 2, 14 vom Anfang, bis zum Ende. Dann heisst es **इत्यग्नेः ॥ श्रीगणेशाय नमः ॥ ओं देवा वै न सम(जा)नत ते चतुर्धा व्युद्क्रामन्** etc., d. i. Kāṭh. 11, 3 vom Anfang, bis zum Ende. Es folgt Kāṭh. 2, 7 vollständig. Dann heisst es **इति चन्द्रस्य ॥ ओं नमो गुरवे सरस्वतीरूपाय ॥ ओं अग्निर्होता नो अध्वरे** etc., d. i. Kāṭh. 16, 21 vom Anfang bis zum Ende. Dann heisst es **इति भौमस्य ॥ ओं नमो वाग्देवतायै** ॥ Es folgen Kāṭh. 3, 2 und 3 vollständig. Dann heisst es **इति बुधस्य** ॥ Es folgt Kāṭh. 18, 16 auf dem innersten Blatte des Blätterpackens (**संचय**) in der Weise geschrieben, dass der Text über beide Seiten fortlaufend weiter geht. Folgt Kāṭh. 8, 17. Dann heisst es **ओं ॥ इति बृहस्पतेः** ॥ Folgen Kāṭh. 2, 5 und 2, 6 vollständig. Dann heisst es **इति शुक्रस्य** ॥ Folgt Kāṭh. 6, 1 vollständig. Dann heisst es **इति शनैश्चरस्य ॥ ॥ ओं नमो गुरवे सरस्वतीरूपाय** ॥ und nun setzt der Text in Kāṭh. 8, 2 in der Mitte ein, um jedoch gleich abzubrechen, da die folgenden Blätter fehlen. Erhalten sind nur die Worte **ओं आपो वा इदमासन्सलिलमेव स प्रजापतिर्वराहो भूत्वोप न्य** das Weitere fehlt.

Nicht uninteressant ist es, den Inhalt dieses Ṛcaka mit den entsprechenden Teilen anderer Ṛcakas der Kaṭha-Schule zu vergleichen. Man sieht dann die allgemeine Übereinstimmung in der Anordnung des Inhaltes, ebenso aber auch erhebliche Abweichungen.

Unser Ms L enthält nach dem Obigem folgende Kapitel: Kāṭh. **2, 14; 11, 3; 2, 7; 16, 21;** 3, 2; 3, 3; **8, 16; 8, 17; 2, 5; 2, 6; 6, 1;** 8, 2 (Fragment)[1].

T₁ sub No. 1[6] (d. i. die erste Tübinger Ṛcaka-Handschrift, im Katalog als M. a. I. 396 bezeichnet) enthält an der entsprechenden Stelle folgende Kapitel:

Kāṭh. **2, 14;** 11, 12 a. f.; 11, 13; **11, 3; 2, 7;** 16, 21; 2, 8

---

1) Die auch in den andern Ṛcakas an entsprechender Stelle erscheinenden Kapitel des Kāṭhaka sind im Druck ausgezeichnet.

—15; 14, 1 (sehr lückenhaft); **8, 16; 8, 17; 2, 6; 6, 1; 8, 2** (an derselben Stelle wie in L beginnend und ebenfalls gleich abbrechend).

T3 (d. i. die dritte Tübinger Ṛcaka-Handschrift, im Katalog M. a. I. 398) enthält an entsprechender Stelle folgende Kapitel:

Kāṭh. **2, 14;** 11, 12 a. f.; 11, 13; **11, 3; 16, 21;** 2, 8—13; 14, 1; **2, 5; 2, 6; 6, 1; 8, 2** (ebenfalls beginnend mit आपो वा इदमासन् etc., hier aber bis zum Schluss des Kapitels fortlaufend).

Der Berliner Codex Or. fol. 1412, das umfänglichste und vollständigste bisher bekannte Ṛcaka der Kaṭha-Schule enthält fol. 30 fg.:

Kāṭh. **2, 14;** 4, 9 und 10; 11, 13; RV. 4, 48 7, 12; **11, 3; 16, 21** (Anfang); verschiedene Verse; 2, 15; **16, 21;** verschiedene Verse; 14, 10; 2, 8—13; verschiedene Verse; 9, 19; 14, 1; **8, 16; 8, 17;** verschiedene Verse; 38, 1; 38, 2; **2, 5; 2, 6;** verschiedene Verse; 13, 16; **6, 1;** verschiedene Verse; 10, 13; **8, 2** (von आपो वा इदमासन् an, jedoch bald abbrechend, fragmentarisch).

W1 fol. 95 fg. (die erste Wiener Ṛcaka-Handschrift) enthält an entsprechender Stelle:

Kāṭh. **2, 14;** RV 8, 56; Kāṭh. 11, 12 und 13; RV 1, 24; Kāṭh. **11, 3;** RV 5, 2; Kāṭh. **16, 21;** RV 7, 99 und 100; Kāṭh. 2, 8—13; RV 4, 49 und 50; Kāṭh. 9, 19; RV 7, 95; Kāṭh. **2, 5;** RV 3, 38; Kāṭh. **6, 1;** RV 2, 23; Kāṭh. 12, 13; RV 10, 136 und 137 etc.

Man sieht bei der Vergleichung, dass keiner dieser fünf Ṛcaka-Texte ganz mit dem andern übereinstimmt, während im allgemeinen doch deutlich eine Übereinstimmung in der Anordnung des Inhalts vorliegt. Die beiden Tübinger Mss stehen sich am nächsten und stimmen mit unserem Ms L in allem wesentlichen überein, indem sie fast dieselben Kapitel des Kāṭhaka aneinander gereiht darbieten. Im Berliner Codex Or. fol. 1412 und in W1 sind die entsprechenden Kapitel des Kāṭhaka von Partien unterbrochen, welche in der Hauptsache dem Rigveda entnommen sind.

Ein genaueres Studium der Ṛcakas dürfte noch interessante Resultate abwerfen. Sie bergen noch manchen, sonst nicht erhaltenen alten vedischen Text und lehren uns die Liturgie bei den häuslichen Riten kennen, die bei wesentlicher Übereinstimmung doch mancherlei Variationen aufweist.

Judenpersisch.

Von

Theodor Nöldeke.

In Stade's Zeitschrift f. d. alttest. Wiss. 16, 201 ff. macht Bacher nach einer dem Dr. Gaster in London gehörenden Handschrift Mittheilungen über ein jüdisch-persisches Lexikon zum A. T. und in dieser unserer Zeitschrift 51, 392 ff. noch ausführlichere über einen jüdisch-persischen Commentar zum Buche Samuel. Was die beiden Werke, von denen das erstere in der Mitte des 15. Jahrhunderts[1]), das andere wohl beträchtlich früher verfasst worden ist, für die Geschichte des Bibelstudiums bedeuten, hat Bacher, wohl der beste Kenner dieses Gebiets, hinreichend beleuchtet. Auch erhalten wir von ihm sehr dankenswerthe Angaben über die Sprache der beiden Schriften. Da ich mich mit dem ältern Judenpersisch, so weit dessen Litteratur gedruckt vorliegt, ziemlich eingehend beschäftigt habe, so erlaube ich mir nun, zu den betreffenden Angaben Bachers noch einiges hinzuzufügen[2]).

Im Ganzen und Grossen gleicht das Persisch des Commentars und des Lexikons dem der Uebersetzungen. Die Bücher repräsentieren eine specielle Gestalt eines vulgären Neupersisch, das jedoch manches alterthümliche erhalten hat. Die Sprache dieser Juden steht aber mit der gemeinpersischen Umgangssprache in viel engerem Zusammenhange als z. B. die von Shukovski (Materiali) behandelten Dialecte oder der der heutigen Pârsen von Jezd (s. Justi in ZDMG. 35, 327 ff.). Natürlich muss man immer im Auge behalten, dass auch unsre Verfasser bei der Uebersetzung biblischer Stellen sklavisch verfahren, dass man also nicht zu glauben braucht, die Leute hätten z. B. im Sprechen آن als Artikel gebraucht und die Participia auf ā (א oder ה) unmässig geliebt; das geschieht eben nur, um resp. den hebräischen Artikel und hebräische Participien

1) Die beiden Daten der Unterschrift (St. 201) stimmen nicht zusammen. 5219 der jüdischen Weltära führt auf 1459 n. Chr., 1711 Sel. auf 1450. — Mit St. bezeichne ich Stade's Zeitschrift, mit M. die ZDMG.

2) Vgl. meinen Artikel im Lit. Centralblatt 1884, 888 ff.; den Salemann's in Kuhn's Literaturblatt f. orient. Philol. 2, 74 ff. und den Horn's in Streitberg's Zeitschrift 2, 132 ff.

wiederzugeben. Die Nachahmung des Hebräischen führt zu ganz barbarischen Entstellungen des Persischen. Die echte Sprache jener persischen Juden, das wiederhole ich auch hier, ist bis jetzt nur in der von Zotenberg herausgegebnen قصّهٔ دانیال[1]) leidlich zu finden.

Die Orthographie schwankt namentlich im Commentar stark. Ein empfindlicher Mangel ist, dass da das inl. *ā* meistens nicht durch einen Vocalbuchstaben ausgedrückt wird. Einzeln ist das auch im Lexikon der Fall, z. B. אבזישן St. 232 = افزایش; sehr selten in den früher edierten Texten. Auch finden sich im Commentar grobe Schreibfehler[2]).

Die auch in diesen Schriften herrschende Plenarschreibung des *u* zeigt uns wieder die bekannte Vorliebe für die Veränderung von *a* in *u*. So noch הומבאר, הומבר M. 412 = هموار wie הומואר Jes. 40, 4; vgl. הומסאן = همسان öfter in Jes. und Ez. (Dagegen אחמאל „Genosse", St. 238, = همال). Hierher gehört aber nicht כומאנא, St. 236, das auch in andern jüdischen Werken vorkommt, denn da ist das *u* ursprünglich. Die Aussprache هُمانا wird durchs phl. הומאנאך gesichert, und dazu kommt diese jüdische Form: nur *hu* und *chu* wechseln im Īrānischen im Anlaut sehr stark, nicht *ha* und *cha*. So auch خمانا in den Mafātīḥ al'ulūm ed. van Vloten 61, 3, wo mit Recht das arabische خمّن, تخمين davon abgeleitet wird[3]). Es ist eine Zusammensetzung von *hu* oder *chu* „wohl, sehr" und مانا, das im Schahn. öfter in derselben Bedeutung erscheint (eigentlich „gleichend"). Ob die Aussprache هَمانا später wirklich nach Analogie der mit *ham* beginnenden Wörter eingedrungen ist, oder ob sie einfach auf falscher Vermuthung beruht — das Wort war für die Lexikographen wohl obsolet —, das kann ich natürlich nicht sagen.

So weit geht aber in beiden Werken das orthographische Schwanken nicht, dass auch ג für *k* und כ für *g* stände. גראמי

1) Archiv f. wissensch. Erforschung des A. T., herausg. von Ad. Merx, 1, 385 ff.

2) Einige kommen unten vor. So noch בזנדר statt בזגר بزجَر, Uebersetzung von בגערת 2 Sam. 22, 16 (M. 423, 21).

3) Durchaus von كُمان zu trennen.

St. 236 = יקר und כבר ist richtig: phl. גראמיך, np. گرامی. کرامی ist falsch; das Wort stammt nicht aus dem Arabischen. Wohl mit گران verwandt. Ebenso ist הרג „Helm" St. 236, M. 399 allein gut; تَرْگ reimt im Schahn. öfter auf *marg* „Tod". Ueberhaupt giebt es wohl im Np. kein einheimisches Wort, das auf *rk* auslautete. לגד „Fussstoss" wird durch *laga* u. s. w. bei Shukovski, Mater. 1, 190 bestätigt[1]). Dagegen haben wir in תונכר = توانگر M. 399 und פיכן = پیگان „Läufer" eb. ältere Formen mit Erhaltung des ursprünglichen *k* zu sehn; der letztere Fall ist allerdings auffallend. Viel seltsamer wäre aber כסתרישן oder gar פסתרישן „Ausdehnung" St. 235 = گُسْتَرِش, aber da ist sicher בסתרישן zu corrigieren. Anlautendes *vi* wird ja im Np. bald zu *bi*, bald zu *gu*. — Alterthümlich ist auch die Beibehaltung des ג in den Pluralen בזוגן „Arme" M. 424, 9 und זניגן „Knie" ib. l. 17 von زانو oder vielmehr זוני *zūnī* oder eher *zōnī* M. 413[2]). Umgekehrt finden wir שודהן als Pl. von شُده M. 408; ארידהאן als Pl. von آزاییده M. 410. Ob hier wirklich ein *h* gesprochen, ist sehr zweifelhaft; vgl. גושאהשן, wechselnd mit גשאישן „Öffnung" St. 235 = گشایش und שאהישתה „angemessen" St. 237 = شایسته (bei welchem letzteren man die Möglichkeit, das *h* etymologisch zu erklären, nicht in Anspruch zu nehmen braucht).

Sehr auffallend ist die Schreibung יה für das *ī* des Abstractums im Lex., z. B. שאדיה „Freude" St. 237 = شادی. Sollte hier wirklich die alte phl. Form *īh*, welche allerdings in den arabischen Umschreibungen noch wiedergegeben wird, unversehrt erhalten sein? Das ist immerhin wahrscheinlicher, als dass hier bloss eine orthographische Laune zufällig die alte Form wieder hergestellt hätte. Zu beachten, dass im Lexikon auch die Verbalabstracta auf die alte Endung שן (־ישן) für np. ـِش noch massenhaft vorkommen. Allerdings spielt die Manier des Uebersetzers, der durch diese Formen hebräische Infinitive ausdrückt, dabei eine Rolle: nicht alle die von Bacher St. 232 ff. aufgezählten Wörter

1) Bacher legt auf die Angaben bei Vullers hinsichtlich ک und گ u. dgl. viel zu viel Werth. Grade گ wird in den Handschriften fast nie von ک unterschieden.

2) Shukovski 138 hat *zōnū̆*, *zōnū̆*, *zōnī*.

auf *išn* werden gemeinüblich gewesen sein. Aber die Formation an sich war gewiss lebendig. An כרינשן „Kauf“ St. 233 ist kein Anstoss zu nehmen, denn diese Abstracta gehn vom Präsensthema aus, und das ist hier zunächst خرين. Erst nach Analogie davon oder von ähnlichen Formen ist aber דרינשן „zerreissen“ gebildet, da das Präsensthema دَرْ ist[1]).

Beim Verbum finden sich sehr viele Causativa auf *ānīden*. Von den bei Vullers nicht belegten führe ich an פריואנידן „verführen“ M. 416 = فريوانيدن in dem alten Korāncommentar JRAS 1894, 478 und שיכפניד „spaltete“ M. 417 = شكافانيدن JRAS 1894, 474. Ungewöhnlich gebildet ist באנדוני „du salbest“ (Praes., nicht Impt.) M. 407 Anm. 1 = بأنْدُوانى.

استيدن und افتيدن werden auch in den Lexika als Nebenformen von استادن und افتادن aufgeführt. Ich habe sie bis jetzt aber nur in jüdischen Schriften gefunden. Die Formen entspringen der Analogie der zahllosen Verba auf يدن.

Höchst seltsam sind die im Commentar vorkommenden Formen des Impt. Pl. auf ين, z. B. בבנדין „bindet“, בגִירְיִין „weinet“ M. 407. Daneben finden sich aber auch Formen auf יד. — Wenig befremdet dagegen, dass im Commentar die Endung des Pl. נד zu ן abgestumpft ist M. 406 f., wie im heutigen Judenpersisch in Buchārā und in andern modernen Dialecten.

Ich gebe nun einige mehr lexicalische Bemerkungen. Wenn ich eine Anzahl der von Bacher unerklärt gelassenen Wörter glaube aufhellen zu können, so bleiben doch auch mir ziemlich viele ganz unklar. כולנג „Grabscheit“ St. 215 ist كُلْنَكْ Schahn. (Macan) 1500, 6; Nāṣiri Chosrau, Sefern. 48, 16. — Wenn توبرة „Sack“ eb. wirklich indischer Herkunft ist, so ist immerhin auffallend, dass es wiederholt schon in Niẓām almulk's Sijāsetnāme vorkommt, z. B. 35, 5. 58, 6; vgl. Shukovski 160. — Ueber وراغ[2]) „Rabe“ = בראג̄ Jes. 34, 11 s. Horn, Np. Etym. nr. 862; aber das np. كلاغ hat nichts damit zu thun. — אהריאן „Vorrath, Ausstattung“ 238 wird ein persischer Plural vom arabischen هُرْى oder vielmehr

1) Sehr gut erklärt Bacher M. 415 נושן „Schreiben“ = نِوِش oder vielmehr نِوِشْت als Analogiebildung nach jenen eigentlich ganz andersartigen Abstracta.

2) وزاغ ist doch wohl ein Druckfehler.

dessen Plural أَوْرَا sein[1]). — אירתני „Demuth“ 238 ist ein altes phl. Wort; s. Horn, Etym. nr. 680. — Für בישם = עַז 239 schreib בישרם „schamlos“. — ראלה „Sichel“, auch von Castellus angeführt, = دَوْرِه Asadī 83, 7, nach bekannten Gesetzen ebenso wie داس aus *dāthra* (sskr. *dātra*) entstanden. — Für גְדיש „Kelter“ schreib גְריש = چَرِس; s. Horn zu Asadī 11. — גְגְר „Dreschschlitten“ ist = جَرْجَر (unbelegt). — גוסנה „hungrig“, גוסנגי „Hunger“ ist vereinfacht aus گُرِسنه, گُرِسنگی; s. گُسن bei Vullers und *gusná*, *gusnegí* bei Shukovski 181. Durch Analogie von تِشْنه wird daraus weiter گُشْنه (Vullers), גושנה Jes. 8, 21 und öfter. So in der 2. Hälfte des 17. Jahrhunderts Raphael de Mans, Estat de la Perse (ed. Schefer) *gouchnegi* faim (pg. 108); *gouchné* affamé (pg. 225). — דורג, Name eines Gefässes, giebt wohl die arabisierte Form دَوْرَق wieder, nicht die eigentlich np. دوره. — הרשה ist = فَرَش „colostrum“ (unbelegt). Dies Wort ist von فُرْشه (auch unbelegt) und قَلّه Asadī 85 zu trennen. — Steckt in ושט neben بهار, Uebers. von פרח, blühen, Blüthe vielleicht *wahišt* بِهِشْت? — זאהר „Muttermund“ ist زِهار, wofür ich ein halbes Dutzend Belege habe. — המצון bedeutet nicht „Schnecke“, sondern das Wort gehört zum Folgenden und ist das gewöhnliche همچون „wie ein Wurm, der zerfliesst“. — In כהברינג „eine Getreideart“ steckt jedenfalls بِرِنْج. Eine Exegese, die Zuckerrohr ins A. T. bringt (M. 419), kann auch den Reis da sehen. „Strohreis“? — מלעק „Löffel“ ist das arab. ملعقه, als dessen chorāsānische Form bei Vullers ملاقه angegeben wird. Vgl. مَتاره, מְתָרָא M. 419 aus مَطْهَره. — נאוגך „Wasserröhre“ ist vielleicht in נאורך = ناوَک „Röhrchen“ zu verbessern. Ich kenne dies Wort allerdings nur in andern Anwendungen. —

---

1) Ueber هُرِی, das auf das lateinische *horreum* zurückgeht, s. Fraenkel, Die aram. Fremdwörter in Arab. 136 und Ztschr. f. Assyr. 9, 1, wo eben derselbe die aramäische Form אוריא nachträgt.

Für נַם „feucht, frisch“ schreib نَم נם. — פהריז ist ursprünglicher als پرهيز. S. Horn, Etym. no. 309. — תאון „Entgelt“ ist تاوان, ein vielfach zu belegendes Wort.

Zu dem nach arabischer Weise gebildeten צפאהתי von سپاه M. 400 vgl. پادشاهت „Herrschaft“ im Dialect der Pārsen von Jezd ZDMG. 35, 385. — Für جانه M. 401 lies چانه. Das چ wird durch Shukovski 102 gesichert. — ابتدا „Anfang“ 402 wird in doppelter Weise echt persisch umgeformt. Der Auslaut wird zur Abstractendung *ī*, und *b* wird vor *t* assibiliert: אפ̄תידי. — תגביר eb. ist vielleicht ar. تَكْبِير, eigentlich „Allāhu akbar rufen“. Das würde gut passen zu der Bedeutung des lauten Jubelrufs der Heere 1 Sam. 4, 5. 17, 52. Daraus wäre dann weiter die Bedeutung „Donner“ entstanden. — שורא „waschend“ 402 gehört zu שורידן Jes. 2, 22. 4, 14; vgl. ZDMG. 35, 360; Shukovski 152. — מודפ̄דעי „Demuth“ 404 zieht Bacher richtig zu متواضع. Es wird aber מודב̄דעי oder gradezu מותב̄דעי herzustellen sein[1]).

אנגושת 409 übersetzt 1 Sam. 9, 24 wohl שוק, nicht ירך; das wäre immer noch wunderlich genug. — Angāftan kommt auch sonst in jüdischen Schriften vor. Die Lexika kennen es aber nicht. — ארזומנד 410 = ارزمند JRAS 1894, 442. Gewöhnlicher ist ارجمند. — באז דארה „behindert“ ist wohl in באז דארד zu verbessern. — Für בלכ̄ור (s. Seite 423, 8) „Nebel“ lies בוכ̄ור oder בכ̄ור, بُخور (arab. بَخور). — התעלל = גדר כרדן ist غَدْر كردن. — Zu גורסן 411, das Bacher mit Recht = گاو آهن „Pflugsterze“ nimmt, haben wir wieder die dialectisch sehr verbreitete Form mit *s*. S. Horn, Etym. nr. 57. — גורְגַן ist vermutlich das türkische قورْغان „Feste“. — Die seltsame Auffassung von מעגל, מעגלה als „Festung“ schon im Targum: כרקומא. — גַּכשד „kostet“ 410 wird von Bacher mit Recht zu چشيدن gezogen. Dem Anschein nach ist also *čaš* hier aus *čachš* entstanden, wie كوشيدن aus kochšidhan u. s. w. Freilich stimmt das kaum, wenn das Wort = sskr. *čaš* sein soll. — Ueber גנדירן „zittern“, wofür in den Propheten צ̇נדירן (mehrfach) s. Salemann a. a. O. 85. — Für דורב̄ין „Ernte“ steht Jes. 9, 2 und öfter דרוב̄אן; etwa *di(u)rūvān* zu sprechen = دِرَوش. — דרוקה, דרוקא ist türk. داروغه „Comman-

1) Eb. und sonst schreib قتل für قطل.

dant". — דרסידן „einholen" steht für דר רסידן. Dies در رسیدن hat schon Castellus (wohl aus der Pentateuchübersetzung), und 1 Sam. 15, 20 lesen wir אכׄלר רסיד „sie traf mit ihm zusammen". — כוז, Uebers. von מענה 1 Sam. 14, 14 (413) ist einfach كوز „Krug". — Für כמנד „Stein" ist an beiden Stellen כמר zu lesen. Dies כמר oft in Jes. für צור. So كوه وكَمَر, Anhang zu Macan's Schahn. 2138, 14; كمر كوهى Anwārī Suhailī ed. Ouseley 98, 7 v. u., wie noch im heutigen Pārsendialect von Jezd كمر كوه ZDMG. 35, 367; vgl. Shukovski 147 (= سنگ), 177 (= كوه) Jaba-Justi s. v. — כרדם כׄורד für רצותי 414 ist eigentlich „ich machte klein". Derartige Redensarten braucht das Wörterbuch nicht zu verzeichnen. — לבׄא pl. לבהא ist لاوه, لابه. So לאוה oft in den Propheten und auch in Qisseï Dāniāl „Flehn". — מנדה ,מֻונְד ,מֻונְדה „erschöpft" ist مانده, Vullers 2, 1126ª (unbelegt)[1]. Die wunderliche Schreibung soll wohl die Trübung des Vocals ausdrücken. — מישר „Säge" ist nicht مِنْشار, sondern das eben so gute ميشار[2]. — In dem Musikinstrument נאבאכׄיז ,נבׄכׄיז sehe ich eine Zusammensetzung aus ناو oder ناوه „Rohr" und آخيز. — נוג als Uebersetzung von חדשה ist vermuthlich نوك „Spitze"; gemeint ist doch wohl die Stelle 2 Sam. 21, 16[3]. — סיגלאי מרא „meine Kohle" 415 (סיגאלי מרא ?) ist zwar einerseits mit Bacher zu زگال; Schefer, Chrest. 2, 245, 3; Nizāmī, Iskender (ed. 1862) 252; vgl. Shukovski 140; und زُغال Shukovski eb., aber andrerseits auch zu سكار (richtig wohl سُكار) zu halten. — Welches, doch wohl arabische, Wort עדים „stark" vorstellt, habe auch ich nicht herausbekommen. Aus עזים = عظيم kann es nicht verschrieben sein, denn die Bedeutung „gross" passt nicht zu den Stellen. — In פנהום, פנהם = پِنْهان 416 haben wir dieselbe Lautveränderung wie in אושנאם = أُشْنان Jer. 2, 22; St. 216, in dem

1) Gewöhnlicher ist در مانده.

2) نشم = وشم, wie verschiedene andre primae. و mit primae. ن wechseln.

3) نُكى „Schnabel" Gazophyl. 357; Shukovski 202 ist wohl dasselbe Wort.

schon sehr alten بَهْرام aus Warahrān und wohl noch andern. — פראה כרד „zerstückelte“ ist پاره کرد. — צַפסידן „einholen“ ist = چَفْسيدن JRAS. 1894, 454. — שׁהֹנגי 417 ist شاهَنْگي. Der Uebersetzer dachte bei der Wiedergabe von נגש 1 Sam. 13, 6. 14, 24 an נֶגֶשׁ „Herrscher“! — תאפידה „matt“ u. s. w. (vgl. תאוישן St. 233) kommt öfters in jüdischen Texten vor; sonst kaum nachzuweisen. — תעדדה כרד = שכלה und שָׁוַד תעדדה = תכשל 1 Sam. 15, 33 (418) gehört zu عدّد „einen Todten beklagen“, wovon معدّدة „Klageweib“; s. Dozy s. v. — כפֿראן 420 sprich كافِران, nicht كُفّاران. — גֿלביל „Sieb“ 423, 13 = غِربال ebenso bei Shukovski 163 *galbil.* St. 236, 4 גֿלבאל. Die Verwandlung des *r* in *l* u. a. auch in אנגיל „Traube“ 421, 6 v. u.

Ich schliesse mit bestem Dank für das, was uns Bacher geboten hat, und mit dem Wunsche, dass wir bald noch weitere, am liebsten recht umfangreiche, jüdisch-persische Texte erhalten mögen.

Nachschrift. Leider habe ich bei der Ausarbeitung des Obigen übersehen, dass Bacher in Stade's Zeitschrift 17, 199 f. zu seiner ersten Abhandlung verschiedene Bemerkungen Fraenkel's und Salemann's nachträgt und dass eb. 201 ff. auch Horn eine Reihe von Anmerkungen zu jener giebt. Die genannten Gelehrten haben mir da allerlei vorweggenommen; ich kann aber bei der Correctur meinen Aufsatz danach nicht noch umändern.

Das Projekt einer muhammedanischen Encyklopädie.

Bericht von **A. Socin,**

erstattet in der Sitzung der D. M. G. an der Philologenversammlung in Dresden.

„Unter den „Procès-verbaux“ des elften, im September 1897 zu Paris abgehaltenen internationalen Orientalistenkongresses findet sich als Heft Nr. 11 ein Bericht I. Goldzihers über das Projekt einer muhammedanischen Encyklopädie. Dieses Unternehmen wurde zuerst durch die Initiative Prof. Robertson Smiths im Jahre 1892 angeregt; dann wurde es am Kongress in Genf im Jahre 1894 wieder aufgenommen, und es wurde damals Goldziher ein Mandat erteilt, die Sache in die Hand zu nehmen. Nun berichtete dieser Gelehrte, was während dieser letzten drei Jahre, besonders unter Beihilfe de Goejes geschehen ist. Mit Recht wurden zuerst Mitarbeiter für die grosse Aufgabe gesucht; denn eine der wesentlichsten Vorfragen besteht darin, ob sich heutzutage Arabisten in genügender Zahl finden, welche in den einzelnen Fächern, um die es sich handelt, wissenschaftlich so beschlagen sind, dass sie in den von ihnen zu liefernden Artikeln den Stand unserer jetzigen Kenntnisse in zuverlässiger Weise, teilweise auch für Nichtfachmänner, darzustellen vermögen. Natürlich wird das Suchen nach solchen Gelehrten in umfangreichem Masse wieder aufgenommen werden müssen, wenn erst einmal die „Cadres“ der Arbeit — wozu auch schon ein Anfang gemacht wurde — festgestellt sind.

Eine weitere Arbeit bestand darin, dass innerhalb dieser Cadres bereits auch Stichwörter, wenigstens probeweise, ausgewählt wurden. Nachdem durch Vermittlung de Goejes die künftige Herausgabe des grossen Werkes bei der Verlagsfirma E. J. Brill in Leiden ins Auge gefasst war, stellte diese Firma einen in ihrem Dienste beschäftigten Arabisten, Herrn Dr. Paul Herzsohn an; von ihm liegt nun schon eine gedruckte Probe von solchen Stichwörtern aus dem Gebiete der Geschichte und Geographie, Sage u. s. w. als Manuskript gedruckt vor, und zwar unter dem Titel: Erste Sammlung von Stichwörtern für eine Encyklopädie des Islam. Mit orientierenden Bemerkungen. Leiden, E. J. Brill 1897, IV, 64 SS. 8⁰. In eine Diskussion der Prinzipien, nach welchen weitergearbeitet werden

soll, haben wir uns hier nicht einzulassen. Jedenfalls sind diejenigen Orientalisten, welche sich für das Unternehmen interessieren, der Firma Brill zu Dank verpflichtet, dass sie es auf diese Weise wesentlich gefördert hat.

Da nun aber schon allein die Vorarbeiten Zeit und Geld kosten, anderenteils aber auch unleugbar, wenn etwas Gutes zu Stande kommen soll, relativ hohe Honorare bezahlt werden sollten, ist der Verleger auf Unterstützung von seiten gelehrter Gesellschaften und Regierungen angewiesen. Um alle diese weitergehenden Pläne und weiter zu thuenden Schritte zu fördern, sowie um im allgemeinen die ganze Ausführung des Planes im Auge zu behalten, wurde in Paris von der Section de l'Islam ein permanentes Comité gewählt. Dasselbe besteht aus den Herren: Barbier de Meynard-Paris; Browne-Cambridge; Goldziher-Budapest; de Goeje-Leiden; Karabacek-Wien; Graf C. von Landberg-Tutzing; Baron von Rosen-St. Petersburg; Socin-Leipzig; Stoppelaer-Firma Brill-Leiden.

Wir wünschen nun dem Comité von Herzen, dass es die vielfachen, besonders auch finanziellen Schwierigkeiten, welche der Ausführung des Unternehmens noch entgegenstehen, zu überwinden im Stande sein möge.

Zur syrischen Lexikographie.

Von

J. K. Zenner.

Den syrischen Namen der Fledermaus ܦܪܚܘܕܐ leitet Brun in seinem Dictionarium von ܦܘܪܚܐ und dem arabischen دود Wurm ab. Warum soll die Fledermaus „Wurmvogel" heissen? Wie kommen die Syrer dazu, den „Wurm", der zur Komposition hier benötigt wird, aus Arabien zu beziehen, da ihnen die eigene Sprache fünf gut syrische Wörter zur Verfügung stellt? Wie erklärt sich, diese Etymologie vorausgesetzt, das Nun in dem abgeleiteten Adjektiv ܦܪܚܘܕܢܝܐ? Letzteres Wort setzt voraus ein ܦܪܚܕܐܕܢܐ = Ohrenvogel. In jeder illustrierten Naturgeschichte ist wohl die eine oder andere bildliche Darstellung zu finden, die keinen Zweifel aufkommen lässt, dass diese Bezeichnung der Fledermaus ungemein zutreffend ist. Auch die Naturwissenschaft kann nicht umhin bei der ganzen Familie der Vespertilionina den Ohren grosse Aufmerksamkeit zuzuwenden (Leunis, Synopsis der Thierkunde I, § 115). Sachlich wäre also die neue Etymologie durchaus zutreffend; sprachlich scheint allerdings eine Schwierigkeit vorhanden. „Der Stat. constr. kann nie vor dem ܕ des Genitivs stehn" (Nöldeke, Syr. Gr. § 205 B). Vielleicht dürfte dieses „nie" etwas zu mildern sein. Schon Duval (Traité de gram. syr. p. 339) schreibt: Par un mélange des diverses constructions l'état construit se rencontre, *mais très rarement*, devant le dâlath du génitif: ܡܐܢ̈ܝ ܕܐܣܩܘܛܠܐ ܕܦܬܘܪܗ *la vaisselle de sa table* Josué le Styl. 69, 15; ܝܘܡ̈ܝ ܕܛܠܝܘܬܝ les jours de ma jeunesse.

Auch der erste Bestandteil der Brun'schen Etymologie bedarf einer Verbesserung; er ist zutreffend insoweit Wurzel und Bedeutung in Betracht kommen; aber die zu Grunde liegende Form ist nicht wohl ܦܘܪܚܐ, sondern ܦܪܚܐ, das zunächst als Abstr. und Collectiv. von ܦܪܚ aufzufassen ist. (Vgl. ܪܚܫܐ Kriechen = Gewürm, Brun und Brockelmann: „reptile", ܩܡܨܐ zunächst „Heuschrecken"

Brock. „locustae", Brun: „locusta"). Dem entsprechend ܦܪܚܐ zunächst: Fliegen, Geflügel, Vögel und dann: Vogel. Eine Beziehung besteht allerdings zwischen ܦܪܚܐ und ܦܪܚܐ, aber es ist nicht die der Identität, die Brun zu unterstellen scheint. (Vgl. Lagarde, Übersicht über die im Aramäischen, Arabischen und Hebräischen übliche Bildung der Nomina S. 141).

§ 125 seiner Grammatik schreibt Nöldeke: „Unter den mehrlautigen mögen sich einige alte Zusammensetzungen verstecken, wie z. B. ܦܪܚܡܘܪܐ Fledermaus und das stark verstümmelte ܐܘܪܕܥܐ (dessen aramäische Grundform ist עפרדע). Ausserdem sind einige dieser Nomina verdächtig, Fremdwörter zu sein, z. B. ܫܡܘܪܐ Leiche." Nach dem Gesagten ist auch ܦܪܚܡܘܪܐ den verstümmelten Wörtern beizuzählen, ܫܡܘܪܐ dürfte in seinem zweiten Bestandteil ähnlich zu erklären sein und schliesslich als gut syrisches Sprachgut sich entpuppen.

Bemerkungen zu den jüdisch-persischen Glossen zum Buche Samuel.

(Vgl. oben S. 409 ff.)

Von

Siegmund Fraenkel.

No. 31. דרוקה (דרוקא) ist wohl identisch mit داروغه Vull. I. 788. Auch das jüd. דרוקא Babl. Ketub. 62[a], 35 (so nach ʿĀrūch; unsere Agg. haben die erleichternde LA. פריסתקא) ist — trotz Perles Etym. Stud. 120 — dasselbe Wort. Auch das syrische ܕܪ̈ܓܐ (Brockelmann 78[a], l. 2—4) wird davon kaum zu trennen sein; doch wird da als echte Form wohl *ܕܪܘܓܐ (an die Wurzel ܕܪܓ angelehnt) zu gelten haben, während die in unseren Codd. überlieferten Varianten wohl nur auf die Abschreiber zurückgehen. Dagegen ist das jüdische דורגון, das Wright zu dem syrischen Worte gestellt hat, gewiss davon zu trennen; denn es ist sicher (vgl. Levy, Nhbr. Wtb. I, 387[b]) = δροῦγγος[1]) (Ducange 333). דורגין, das wie ein Plural aussieht, ist wohl nur spätere Schreiberverderbnis. Kaum *δρουγγιον.

---

1) Das Umspringen des Vokals der Accentsilbe ist trotz des R etwas auffällig; vielleicht ist als echte Form *דרוגון anzusetzen. Man kann sich dabei kaum auf ܩܘܢܐ aus *ikóna* berufen; denn hier ist wohl als älteste Entlehnung *ikón* (ܐ)ܩܘܢ aus *εἰκών* anzunehmen, woraus dann nach echt syrischer Art unter der Analogie von Bildungen wie ܩܘܡܣ — ܩܘܡܣܐ die Form ܩܘܢܐ gebildet wurde. Diese behielt dann allein Geltung. Daneben wirkte vielleicht auch das sinnverwandte ܛܘܦܣܐ. Auch jüd. echte Schreibung טופוס (Levy II, 148 a) neben טפוס (ib. 182 b) und דפוס (I, 418 a)). — ܐܣܛܘܟܣܐ, das auch eine wunderliche Umbildung von *στοιχεῖον* sein muss, da *στοῖχος* in diesem Sinne nicht zu belegen ist, wird nur als Rückbildung aus einer falschen Pluralform (Nöldeke, Syr. Gramm. § 89 Ende) erklärt werden können.

No. 46. כוז ist wirklich nichts anderes als das bekannte auch ins Aramäische (כוז ܟܘܙܐ) und Arabische (كوز) übergegangene Wort, das den Krug bezeichnet. Durch diese merkwürdige Übersetzung des hebräischen מענה „Ackerstück" wird nun die Erklärung, die Nöldeke in meinen Aram. Fremdw. 130 zweifelnd für לגנה لجنا gab, endgiltig sicher gestellt. Thatsächlich bezeichnen diese Wörter also zunächst ein Mass zur Aussaat und dann die darnach bestimmte Ackerfläche.

No. 68. כרהיג, Übersetzung von ברכה, ist jedenfalls = arab. صهريج. Doch könnte vielleicht die jüdische Form die ursprüngliche Lautfolge bewahrt haben; vgl. Nöldeke, Pers. Stud. (Stzgsbr., Wien, Ak. CXVI) 404 — Sep. Abdr. 20 — Anm. 2; Löw, Ar. Pfl. 195, 3.

No. 93. Die Glosse שהנגי כרד zu נגש scheint mir auf einer recht oberflächlichen Betrachtung dieses Wortes zu beruhen; dem Verfasser hat augenscheinlich נֹגֵשׂ „Befehlshaber" vorgeschwebt, also شحنكى Vull. II, 414ᵃ. (Zu ה für ح vgl. oben S. 399 l. 11, ebenfalls vor N).

Abriss der biblisch-hebräischen Metrik (Schluss).

Von

Hubert Grimme.

(Vgl. diese Zeitschrift Bd. L (1896), S. 529 ff.)

Übersicht über die metrischen Partien der Bibel.

Vor der Darlegung, welche Stücke der Bibel in das Gebiet der metrischen Poesie gehören, muss ich Stellung nehmen zu der Ansicht verschiedener Metriker, wonach in der Bibel ausser der rein prosaischen und der metrisch-poetischen Stilart noch eine aus beiden gemischte, die der „rhythmischen Prosa“ vertreten sei. Diese Redegattung existiert in Wirklichkeit nicht, und sie kann nicht existieren, weil schon ihr Begriff den Regeln gesunder Rhythmik zuwiderläuft.

Denn schon von jeder guten Prosa wird ein rhythmischer Gang verlangt, d. h. die wohllautende Folge von verschieden betonten Silben, die weiter durch Haltepunkte, welche durch die Gesetze der natürlichen Atmung diktiert sind, unterbrochen wird. Die Poesie hat nun den Prosarhythmus durch die Anpassung an eine musikalische Begleitung in ihrem Accentreichtum wohl geregelt, aber auch geschmälert, und ebenso die ungleich langen Redeglieder in bestimmt lange Masse, Metra, eingedämmt, entsprechend der beschränkten Melodieentwickelung. Demnach könnte man sich unter „rhythmischer Prosa“ des Hebräischen etwa einen Stil vorstellen, der mit dem musikalisch beengten Rhythmus die Freiheit der prosaischen Sprechgliederentfaltung verbände. Also wäre es vielleicht in Musik gesetzte Prosa? Das setzte aber eine Entwickelung der althebräischen Musik voraus, die das, was wir von antiker Musik kennen, weit überschritte, und zwänge uns, die musikalischen Kunstformen des gregorianischen Chorals und der modernen Meister, wodurch jeglichem Prosatexte ein genau passender musikalischer Rahmen geschaffen werden kann, schon für Israels Sangkunst zu antizipieren. Oder soll man den Ausdruck so fassen, dass mit Verzicht auf den musikalischen Vortrag nur deren Arsen und Thesen in die Prosa herübergenommen seien, wobei der Vorteil der viel mannigfaltigeren prosaischen Be-

tonung geopfert sei, ohne als Ersatz dafür die Reize des musikalischen Begleitelementes hinzuzufügen?

Wie man also den Begriff auch fassen mag, stets erweist er sich als schiefe Phrase, die sich hoffentlich nicht länger durch die biblische Philologie hindurchschleppen wird.

Nach ihrer Entfernung könnte es scheinen, als ob nun eine grosse Zahl von Bibelstücken, von ihrer, wenn auch nur losen Verbindung mit der poetischen Stilgattung abgelöst, endgiltig der reinen Prosa zugeteilt werden müssten, und so der Bereich der biblischen Poesie sich gar sehr verengte. Dem gegenüber behaupte ich, dass nicht nur alles, was man bisher für „rhythmische Prosa" ansah, sondern noch viele angeblich rein prosaische Abschnitte nach den Regeln der strengmetrischen Poesie zu messen sind, und somit letztere einen Umfang erhält, wie ihn der kühnste Metriker bis jetzt nicht ahnte, und der der Bibelphilologie zwar neue Arbeit, aber auch reichsten Gewinn für lange Jahre hinaus verspricht.

Die metrische Wertung der einzelnen Bücher der Bibel möge ein Gesamtblick auf die Hauptklassen der hebräischen Poesie vorbereiten.

Zunächst zählt unter die metrische Poesie das reine Lied, d. h. das zum Einzel- wie Chorgesange, meist wohl mit instrumentaler Begleitung, eingerichtete Gedicht; hierhin gehören die Psalmen, die Lamentationen, vielleicht das Hohe Lied, endlich nicht wenige historische Lieder der älteren wie jüngeren Zeit. Metrisch tönt sodann die Form der hebräischen Spruchweisheit, sowohl wo sie in kurzen volkstümlichen Kraftworten redet, z. B. im Hauptteile der Proverbien, als auch in der daraus entwickelten philosophischen Betrachtung, wie der Einleitung zu den Proverbien, in Hiob und Koheleth. Weiter haftet das metrische Gewand untrennbar an der Prophetenrede, so oft sie im Namen Gottes und mit ausdrücklicher Berufung auf seine Inspiration vorgetragen wird; und es sind nicht allein die Bücher der grossen und kleinen Propheten, die in ihren Vorträgen unter die metrischen Regeln fallen, sondern auch die in den historischen Schriften enthaltenen prophetischen Sprüche — wobei die Kritik allerdings öfters mit Textverderbnis infolge mangelhafter Tradition zu rechnen hat; endlich war die poetische Form den Prophetenergüssen überhaupt so typisch, dass auch der aramäische Daniel seine Reden im Metrum vorträgt.

Nicht darf es uns verwundern, keinen Ansatz zum metrisch-poetischen Stile in der objektiven Erzählung zu finden; denn die gleiche Erscheinung begegnet uns in den meisten anderen semitischen Literaturen und muss als im Geiste des Semitenstammes tief begründet angesehen werden.

Die folgende Ausführung dieser Vorbemerkung wird bezüglich der Bücher lied- und spruchartigen Charakters summarische Angaben über das Vorkommen der verschiedenen Metra und sodann verschiedene grössere Abschnitte in metrischer Analyse mit philologischen

Bemerkungen geben, jedoch die Psalmen unberücksichtigt lassen, für die sich ausführliche Beispiele genug im ersten Teile dieses Abrisses finden. Bei den prophetischen Schriften wird in Anbetracht der häufig wechselnden Versmasse kein metrischer Überblick gegeben werden; Beispiele, in denen jede Art von Metrum vertreten sein wird, sollten hinreichen, um unsere These vom metrischen Aufbau der Prophetenrede zu begründen. Von den im Pentateuch, dem Buche Josua und der Richter vorkommenden poetischen Stücken werden die längeren bezüglich des Metrums kurz charakterisiert, die kleineren metrisch zerlegt und kritisch behandelt; hingegen bleiben diejenigen in den Königsbüchern und der Chronik einstweilen noch unberücksichtigt, weil ihre Analyse einen zu grossen Raum beansprucht und endlich auch die Frage nach der metrischen Urgestalt zahlreicher prophetischer Aussprüche noch zu viel Vorarbeiten erforderte.

Die Beispiele sind so eingerichtet, dass auf die Nummer der Strophen — d. i. nach bisheriger Auffassung der Verse — die Hebungszahl ihrer Verse — bisher Versglieder genannt — und in eckiger Klammer das Schlusswort jedes Verses folgt. Die gelegentlich beigefügten Bemerkungen dienen dem metrischen und inhaltlichen Verständnisse der Strophen, wobei nicht selten der bisherige Erklärungsweg verlassen wird. Für die Frage, wann ein Wort zwei Hebungen repräsentiert, sei hier noch einmal auf das „Morengesetz" (Bd. L, S. 540 ff.) verwiesen, das jeden einsichtigen Leser in den Stand setzt, bei Kenntnis der Zahl der Hebungen eines Verses sie richtig zu verteilen; dagegen ist meist besonders angemerkt, wann eine Hilfssenkung hinter viermoriger haupttoniger Silbe entwickelt werden muss.

Psalmen. Metrum drei-, vier- und fünfhebig. Im ersten Buche stellt sich das Zahlenverhältnis der drei Metra folgenderweise:

Dreihebig: 2, 3, 6, 8, 15, 18, 20, 22 (str. 28—32 fünfhebig), 24, 26, 33, 34, 36, 38, 39.

Vierhebig: 4, 9, 10, 12, 13, 16, 17, 19 (zweite Hälfte fünfhebig), 21, 25, 29, 30, 32(?), 37, 41.

Fünfhebig: 1, 5, 7, 11, 14, 23, 27, 28, 31, 35, 40.

Hohe Lied. Metrum drei-, vier- und fünfhebig; zum Beispiel: cap. 4 + 5, 1, drei Lieder bezw. Bruchstücke enthaltend, wovon das erste cap. 4, str. 1—6, fünfhebig, das zweite, str. 7, fünfhebig, das dritte, str. 8—16 – cap. 5, str. 1, vierhebig gebaut ist.

Hiob. cap. 3, 2—42, 6 rein dreihebig, mit Ausnahme von 27, 4—6 und 28, 13—19 (Lob der Weisheit), die schon durch ihr vierhebiges Metrum sich als spätere Einschiebungen verraten[1]).

1) Siehe meine metrische Bearbeitung des Hiob in den nächsten Heften der Tübinger Theol. Quart. Schr.

Lamentationen. cap. 1—4 fünfhebig, cap. 5 dreihebig.

cap. 1. 1) 5 + 5 + 5 [לָמַס — בַּגּוֹיִם — עָם]. Ich halte v. 1 für metrisch korrekt; רַבָּתִי kann mit seinen 7 (nämlich 3 + 2 + 2) Moren keine Hebung beanspruchen. Man beachte ein für alle Male, dass bei Pänultimabetonung eine offene Ultima stets nur zweimorig ist. So ist keinesfalls mit Budde (zum hebr. Klagelied, in Z. f. A. W. 1892, S. 265) das an unserer Stelle durchaus nötige הָעִיר zu streichen.

2) 5 + 5 + 5 [לְאֹיְבִים — אֹהֲבֶיהָ — לֶחֱיָהּ]. In v. 1 macht וְדִמְעָתָהּ das Metrum zu lang, weshalb וְדִמְעָה oder וְדִמְעָתָה zu lesen sein wird; ich übersetze mit Beobachtung von ו postpositivum: „und selbst nachts da ist die Thräne auf ihrer Wange“. In v. 2 lese ich — mit leichter Umstellung wie str. 9 — אֵין מְנַחֵם לָהּ, wodurch eine sonst fehlende Hebung gewonnen wird. Beachte in v. 2 כָּל־ mit Hebung, v. 3 כָּל־ in der Senkung.

3) 5 + 5 + 5 [הַמְּצָרִים — מָנוֹחַ — עֲבֹדָה].

4) 5 + 5 + 5 [לָהּ — נֶאֱנָחִים — מוֹעֵד]. In v. 1 streiche ich מִ vor בְּלִי, das entbehrlicher ist, als בָּאֵי (Budde); in v. 3 setze (nach Pešitta) ו vor בְּתוּלֹתֶיהָ, wodurch es 2 Hebungen erhält.

5) 5 + 5 + 5 [צָר — פְּשָׁעֶיהָ — שָׁלוּ]; v. 2 fehlt eine Hebung, die man durch Umänderung von יַהְוֶה in אֱלֹהִים gewinnen könnte. In v. 3 lies pausales שֶׁבִי statt שְׁבִי, wodurch לִפְנֵי־צָר zweihebig wird.

6) 5 + 5 + 5 [רוֹדֵף — מִרְעֶה — הֲדָרָהּ]. Hinter צִיּוֹן Hilfssenkung. In v. 2 entspricht die Konjektur von Thenius כְּאֵילִים gut der Metrik. In v. 3 trägt וַיֵּלְכוּ zwei Hebungen; das bedeutet Länge des Ṣerê, entstanden durch Monophthongierung von älterem a + ה, welcher Konsonant hier wie א in אַתָּה u. s. w. behandelt ist (vgl. GHAV. S. 136).

7) 5 + 5 + 5 [מִשְׁבַּתֶּהָ — לָהּ — וּמְרוּדֶיהָ]. Der Zwischensatz כָּל־ bis קֶדֶם ist mit Budde auch mit Rücksicht auf den wenig passenden Sinn zu streichen. Hinter עָנְיָהּ Hilfssenkung.

8) 5 + 5 + 5 [אָחוֹר — עֶרְוָתָהּ — הָיָתָה]. Das in v. 1 überschüssige עַל־כֵּן ist vor v. 3 zu setzen, dem sonst eine Hebung fehlen würde.

9) 5 + 5 + 5 [אוֹיֵב — לָהּ — אַחֲרִיתָהּ]. In v. 2 betone wie in str. 2, 2 אֵין מְנַחֵם לָהּ; hinter פְּלָאִים Hilfssenkung.

10) 5 + 5 + 5 [לָךְ — מִקְדָּשָׁהּ — מַחֲמַדֶּיהָ]. In v. 1 lies פֵּרַשׂ

(mit Hilfssenkung) statt des unmetrischen פָּרַשׂ; hinter גּוֹיִם und בַּקָּהָל Hilfssenkung.

11) 5 + 5 + 5 [לֶחֶם¹ — נֶפֶשׁ — זוֹלֵלָה]. In v. 1 fehlt eine Hebung; so wird statt כָּל־עַמָּהּ wohl כָּל־עֲמָמֶיהָ (Volksgenossen) zu lesen sein.

12) 5 + 5 + 5 [וּרְאוּ — לִי — אַפּוֹ]. In v. 1 lies statt וֹא אֲלֵיכֶם das fast gleichklingende (א)אֲלֵיכֶם, d. i. 1. pers. Imperf. Qal von אָלָה „ich beschwöre euch“[1]), das auch der aram. Übersetzung אשבעית לכון entspricht; dass dem akrostichischen Buchstaben noch eine Silbe mit א voraufgehen darf, lehrt Ähnliches in syrischen Gedichten.

13) 5 + 5 + 5 [יוֹרִדֶנָּה* — אָחוֹר — דָּוָה]. In v. 1 ist Nöldekes Konjektur יוֹרִדֶנָּה sinnvoll und metrisch korrekt. In v. 2 lies פֵּרַשׂ mit Hilfssenkung. In v. 3 fehlt eine Hebung, weshalb vielleicht וְכָל־הַיּוֹם zu lesen ist.

14) 5 + 5 + 5 [יִשְׂתָּרְגוּ — כֹּחִי — קוּם]. In v. 1 lies עָלַי statt des unmetrischen עֹל: „gekettet sind auf mich meine Vergehen; in seiner Hand werden sie zusammengehalten (— wie Zügel —)“.

15) 5 + 5 + 5 [בְּקִרְבִּי — בַּחוּרַי — יְהוּדָה]. In v. 3 hinter אֲדֹנָי Hilfssenkung; von Streichung des בְּתוּלַת oder בַּת (Budde) kann keine Rede sein.

16) 5 + 5 + 5 [מַּיִם — נַפְשִׁי — אוֹיֵב]. In v. 1 rechtfertigt die Metrik die Streichung von einem עֵינִי (Budde).

17) 5 + 5 + 5 [מְנַחֵם — צָרָיו — מְבֵינֵיהֶם]. In v. 1 stelle ich לָהּ hinter אֵין. V. 3 hat eine Hebung zu wenig, darum lies מְבֵּינֵיהֶם statt בֵּינֵיהֶם.

18) 5 + 5 + 5 [מָרִיתִי — מַכְאֹבִי — בַּשֶּׁבִי]. Hinter צַדִּיק Hilfssenkung. V. 3 wird erst metrisch richtig bei der passenden Umsetzung בַּחוּרַי וּבְתוּלֹתַי.

19) 5 + 5 + 5 [רִמּוּנִי — גָּוָעוּ — נַפְשָׁם]. In v. 2 könnte man die fehlende Hebung durch Vorsetzung von כָּל־ gewinnen (Budde setzt בְּרָעָב ein).

20) 5 + 5 + 5 [חֳמַרְמָרוּ — מָרִיתִי — כַּמָּוֶת]. In v. 3 hinter מִחוּץ Hilfssenkung; statt כַּמָּוֶת lies vielleicht הַמָּוֶת (Budde מָוֶת).

21) 5 + 5 + 5 [לִי — *בִּי — כְּמֹנִי]. Das von v. 2 an metrisch nicht alles in Ordnung ist, sah schon Budde und wagte eingreifende

1) Also wäre den Verben primae א, die im Imperf. den Vokal ô entwickeln, ausser אָשָׁה (vgl. GHAV. S. 136, Anm.) noch אָלָה hinzuzufügen.

Umstellungen. Doch kommt Sinn und Metrum in beste Ordnung, wenn man שְׂטֹו כִּי statt שְׂטֹו כִּי liest, wodurch 1) der Tonzusammenstess רָעָתִי שְׂטֹו gemieden wird, 2) שְׂשָׂו nicht mehr ohne Objekt steht, 3) alles Folgende in einem regelrechten fünfhebigen Verse zu lesen ist: אַתָּה עָשִׂיתָ הֵבֵאתָ יוֹם־קָרָאתָ וְיִהְיוּ כָמֹנִי „so handle du, führe den Tag herauf, den du verkündet hast, und lass sie werden gleich uns".

22) 5 + 5 + 5 [דְּבָר — פִּשְׁעָר — לָמוֹ]. In v. 3 hinter רַבּוֹת Hilfssenkung, daher אַנְחֹתַי.

Proverbien. Die Einleitungsreden cap. 1—9 meist dreihebig (doch vierhebig 1, 15 f., 3, 11—18, 27—29, 6, 13—15, 8, 32—36 und einiges andere); das folgende bunt durcheinander drei- und vierhebig, selten fünfhebig.

cap. 17. 1) 3 + 3 [רִיב — בָּה].
2) 4 + 4 [נַחֲלָה — מֵבִישׁ].
3) 4 + 3 [יַהְוֶה — לַזָּהָב].
4) 4 + 4 [הַוֹּת — אָוֶן]. Hinter מַקְשִׁיב Hilfssenkung.
5) 4 + 4 [יִנָּקֶה — עֹשֵׂהוּ]. Hinter אֵיד Hilfssenkung.
6) 3 + 3 [אֲבוֹתָם — בָּנִים].
7) 3 + 3 [שָׁקֶר — יֶתֶר].
8) 4 + 3 [יַשְׂכִּיל — בְעָלָיו].
9) 3 + 4 [אַלּוּף — אַהֲבָה].
10) 3 + 3 [מֵאָה — בְּמֵבִין].
11) 3 + 4 [בּוֹ — רָע].
12) 4 + 2(?) [בְּאִוַּלְתּוֹ — בְּאִישׁ]. Hinter פָּגוֹשׁ Hilfssenkung.
13) 3 + 3 [מִבֵּיתוֹ — טוֹבָה].
14) 4 + 4 [נְטוֹשׁ — מָדוֹן]. Hinter פּוֹטֵר Hilfssenkung.
15) 4 + 3 [שְׁנֵיהֶם — צַדִּיק].
16) 3 + 3 [אָיִן — כְּסִיל]. Betone לָמָּה זֶּה.
17) 3 + 3 [יִוָּלֵד — הָרֵעַ].
18) 4 + 4 [רֵעֵהוּ — כָּף]. Hinter תֹּקֵעַ Hilfssenkung.
19) 4 + 4 [שָׁבֶר — מַצָּה]. Hinter אֹהֵב Hilfssenkung.
20) 3 + 4 [בְּרָעָה — טוֹב].
21) 5 [נָבָל]. Die Strophe könnte durch Setzung des Artikels vor נָבָל oder (nach Peš.) von בּוֹ leicht in die Form 3 + 3 gebracht werden.
22) 3 + 4 [גָּרֶם — גֵּהָה].
23) 4 + 3 [מִשְׁפָּט — יִקָּח].
24) 3 + 3 [אָרֶץ — חָכְמָה].

25) 4 + 3 [לְיוֹלַדְתּוֹ — כְּסִיל]. Hinter לְאָבִיו Hilfssenkung.

26) 3 + 3 [טוֹב — יֶתֶר]. Lies יֶתֶר oder יֹשֶׁר (Kamphausen).

27) 4 + 3 [תְּבוּנָה — דַּעַת]. Hinter יוֹדֵעַ Hilfssenkung.

28) 4 + 3 [נָבוֹן — יֵחָשֵׁב],

Qoheleth. Alle seine 12 Kapitel, ausser den zwei zusammenfassenden Prosasätzen cap. 12, 13—14, sind im vierhebigen Metrum gedichtet.

cap. 1. 2) 4 + 4 [קֹהֶלֶת — הָבֶל]. In v. 2 hinter הַכֹּל Hilfssenkung.

3) 4 + 3 [הַשָּׁמֶשׁ — עֲמָלוֹ]. In v. 2 שֶׁיַּעֲמֹל mit Nesiga (vgl. str. 13, 2 לַעֲשׂוֹת.

4) 4 + 3 [עֹמָדֶת — בָּא]. In v. 2 hinter וְדוֹר Hilfssenkung.

5) 4 + 4 [שָׁם — הַשָּׁמֶשׁ]. In v. 2 verlangt das Metrum die Lesung מָקוֹם ohne Suffix.

6) 4 + 4 + 4 [הָרוּחַ — הָרוּחַ — צָפוֹן]. In v. 4 hinter סְבִיבֹתָיו Hilfssenkung.

7) 4 + 3 + 4 + 3 [לָלָכֶת — הַלְּכִים — מָלֵא — הַיָּם].

8) 3 + 3 + 4 + 4 [מִשְּׁמֹעַ — לִרְאוֹת — לְדַבֵּר — יְגֵעִים]. Um v. 3 und 4 vierhebig zu machen, lese ich תִשְׂבַּע הָעַיִן und הָאֹזֶן.

9) 4 + 4 + 4 [הַשָּׁמֶשׁ — שֶׁיֵּעָשֶׂה — שֶׁיִּהְיֶה]. Hinter חָדָשׁ Hilfssenkung.

10) 4 + 3 + 3 [מִלְּפָנֵנוּ — לְעֹלָמִים — הוּא]. v. 1: ××⊥ ××⊥ ××⊥ ××⊥; in v. 3 betone אֲשֶׁר הָיָה.

11) 4 + 4 + 3 + 4 [לָאַחֲרֹנָה — זִכָּרוֹן — שֶׁיִּהְיוּ — לָרִאשֹׁנִים]. Obwohl in v. 1 זִכְרוֹן nebentonig (im stat. constr.) gebraucht ist, so kann אֵין (mit folgenden Senkungen 8 morig) eine Hebung tragen.

12) 3 + 4 [בִּירוּשָׁלִָם — מֶלֶךְ]. v. 1 אֲנִי in der Senkung. In v. 2 hinter יִשְׂרָאֵל Hilfssenkung.

13) 4 + 4 + 4 + 4 [בּוֹ — אֱלֹהִים — הַשָּׁמָיִם — וְלָגוּר]. Streich בַּחָכְמָה. In v. 4 hinter עִנְיַן und v. 5 hinter עֲנוֹת Hilfssenkung.

14) 3 + 3 + 4 [רוּחַ — הַשָּׁמֶשׁ — הַמַּעֲשִׂים]. In v. liegen die beiden letzten Hebungen auf וּרְעוּת und רוּחַ (Hilfssenkung in nebenton. רְעוּת unmöglich).

15) 3 + 3 [לְהִמָּנוֹת — לִתְקֹן]. Da in dieser Strophe kein vierhebiger Vers sich vorfindet, so könnte sie vielleicht der vorhergehenden anzuschliessen, eher aber als Einschub zu streichen sein.

16) 4 + 4 + 4 + 4 [לֵאמֹר — חָכְמָה — יְרוּשָׁלִַם — חָכְמָה]. In v. 4 streiche ich וָדַעַת, das nicht ins Metrum passt und der folgenden Strophe entstammen wird.

17) 4 + 3 + 4 [חָכְמָה — וְשִׂכְלוּת — רוּחַ]. In v. 3 betone יָדַעְתִּי שֶׁגַּם זֶה הוּא, also ist Maqqeph hinter גם zu streichen, oder ein zweites hinter זֶה zu setzen.

18) 3 + 4 [כָּעַס — מַכְאוֹב]. In v. 2 hinter וְיוֹסִיף Hilfssenkung.

Isaias, cap. 1 (fünfhebig)[1].

str. 2) 5 [בִּי]. Der Vorspruch שִׁמְעִי bis דִּבֵּר ist wie die meisten ähnlichen einleitenden oder abschliessenden Bemerkungen (bes. וְהָיָה בַּיּוֹם הַהוּא, נְאֻם יַהְוֶה[2]) als Prosa zu nehmen, unbeschadet seiner rhetorischen Fassung (vgl. 12, 3, 42, 5).

3) 5 + 5 [בְּעָלָיו — הִתְבּוֹנָן].

4) 5 + 5 + 5 [מַשְׁחִיתִים* — יַהְוֶה — אָחוֹר]. Da v. 1 (bis עָוֹן) eine Hebung zu wenig, v. 2 aber eine zu viel hat, so setze ich מַשְׁחִיתִים aus v. 2 an das Ende von v. 1. Im Schlusssatze, den ich gegen Duhm halten muss, ist vielleicht נָכֹנוּ statt נָזֹרוּ zu lesen.

5) 5 + 5 [הַסְּרָה — דַּוָּי]. Ziehe (mit Duhm und Peš.) עוֹד zu תֻכּוּ „wohin könnt ihr noch geschlagen werden". Vor סָרָה möchte ich ein zweites עוֹד setzen, statt לָחֳלִי lies pausales לַחֹלִי.

6) 5 + 5 + 5 [בַּשָּׁמֶן — זֹרוּ — מְתֹם]. Lies רַגְלַיִם st. רֶגֶל.

7) 5 + 5 [אֵשׁ — אֹתָהּ]. In v. 1 nach haupttonigem שְׂרֻפוֹת (im uneigentl. stat. constr.) Hilfssenkung. Der Strophenschluss וּשְׁמָמָה כְּמַהְפֵּכַת* סְדֹם wird von Duhm wohl mit Recht als Glosse zum vorhergehenden שְׁמָמָה genommen.

8) 5 + 5 [בְּכָרֶם — נְצוּרָה]. In v. 1 betone וְנוֹתְרָה בַּת; in v. 2 lies כַּמְּלוּנָה st. כִּמְלוּנָה (ähnlich ψ 42, 2 כְּאַיָּלֶת u. ö.).

9) 5 + 5 [שָׂרִיד — דָּמִינוּ]. Das Metrum schützt כִּמְעַט gegen LXX, Vulg. und die meisten Neueren.

10) 5 + 5 [סְדֹם — עֲמֹרָה].

---

1) Nach Duhm (Isaias, S. 1) wäre 1, 2—17 „im einfachsten Versmass, nämlich in wenig gefeilten Vierzeilern" abgefasst.

2) נְאֻם ist begrifflich nicht von assyr. *amâtu* ($\sqrt{\text{אמה}}$ reden) zu trennen, das z. B. im Nabonidcylinder von Sippar, I, 34 (*amât Bêl*) gerade wie נְאֻם יַהְוֶה die Gotteserede beschliesst. Ob deshalb als hebr. Radix nicht vielleicht אָם näher läge als נָאַם, so dass נְאֻם stat. constr. des Part. Niph. נָאֻם wäre?

11) 5 + 5 + 5 [יַהְוֶה — מְרִיאִים — חָפָצְתִּי]. In v. 1 betone יֹאמַר יְהוָה לָמָּה לִּי רֹב־זִבְחֵיכֶם scheint hier ins Metrum zu gehören.

12) 3 + 5 [פָּנָי — חֲצֵרָי]. Lies מִי־בִקֵּשׁ זֹאת und übersetze „Wer forderte d e n n von euch, meine Vorhöfe zu zertreten".

13) 5 + 5 + 3 [קְטֹרֶת — מִקְרָא — וַעֲצָרָה]. In v. 1 lese ich מִנְחוֹת. und ziehe שָׁוְא als Prädikat zu קְטֹרֶת; in v. 2 scheint לִי gestrichen werden zu müssen.

14) 5 + 5 [נַפְשִׁי — נְשֹׂא].

15) 5 + 5 [מִכֶּם — שֹׁמֵעַ]. Statt des doppelhebigen בְּפָרִשְׂכֶם lese ich בְּפָרְשְׂכֶם. Die drei letzten Worte im masoret. Texte gehören nach Ausweis von Sinn und Metrum an den Anfang von str. 16 (wie auch Duhm befürwortet).

16) 5 + 5 [הִזַּכּוּ — עֵינָי]. Die letzten beiden Textworte חִדְלוּ הָרֵעַ werden zu str. 17 gehören.

17) 5 (?) + (?) 5 [מִשְׁפָּט — וְאַלְמָנָה]. Diese Strophe macht in metrischer Beziehung ganz erhebliche Schwierigkeiten, da im ersten wie zweiten Teile je eine Hebung zu viel steht. Will man nicht etwa durch Streichung von דִּרְשׁוּ („lernet die Gerechtigkeit zu erfüllen") und רִיבוּ („schafft Recht den Waisen u n d Witwen") ziemlich radikal heilen, so muss man fast an Ausscheidung der ganzen Strophe denken.

18) 5 + 5 + 5 [יְהוָה — יַלְבִּינוּ — יִהְיוּ]. Lies in v. 3 (nach Peš.) וְאִם.

19) 5 [תֹּאכֵלוּ]. Betone אִם־תֹּאבוּ וּשְׁמַעְתֶּם.

20) 5 [תְּאֻכְּלוּ]. Lies מְרִיתֶם mit Hilfssenkung. Der Rest wird Prosa sein.

Str. 21—31 übergehe ich, da für sie bereits von Stade (Gesch. I, 613) und Budde (Z. f. a. W. 1891, S. 245 ff.) die Klageliedform, d. h. nach unserer Auffassung das fünfhebige Metrum nachgewiesen ist.

J e r e m i a s , c a p. 9, 1—21 (fünfhebig).

1) 5 + 5 + 5 [אֹרְחִים — מֵאִתָּם — בֹּגְדִים]. In v. 1 betone מִי־יִתְּנֵנִי, in v. 2 וְאֵלְכָה מֵאִתָּם. An den Schluss von v. 3 setze ich (nach Peš.) הֵמָּה.

20) 5 + 3 + 5 + 2 (?) [שֶׁקֶר — גָּבְרוּ — יָצָאוּ — יָדָעוּ]. In v. 1 betone וַיַּדְרְכוּ. Die Strophe ist entsprechend unserer Abteilung

ohne Zuhilfenahme von Emendationen so zu übersetzen: „Sie spannen ihre Zunge, doch Lüge ist dieser ihr Bogen; denn nicht durch Wahrheit sind sie stark; auf Erden fürwahr (כִּי postposit., vgl. GHAV. S. 73) schreiten sie von einer Schlechtigkeit zur andern, mich aber kennen sie nicht“. נְאֻם־יְהוָה stets (z. B. str. 5 und 8), ausserhalb des Metrums.

3) 5 + 5 [יַהֲלֹךְ — תִּבְטָח*]. Das Metrum verlangt in v. 1 die Verben im Singular, in v. 2 Streichung von עָקוֹב.

4) 5 + 5 [יְדַבֵּרוּ — נִלְאוּ].

5) 5 [אוֹתִי]. מִרְמָה tilge ich als müssige Wiederholung.

6) 5 + 5 [צְבָאוֹת — וּבְחַנְתִּים]. Die Einleitung Prosa. Ich lese צוֹרְףָ אֹתָם und setze mit LXX und Neueren רָעַת vor בַּת.

7) 5 + 5 [פִּיו — אָרְב*]. In v. 1 ist das Kethib שורחם, d. i. Partiz. Pual ohne präfig. מ, schon aus metrischen Gründen beizubehalten, damit חֵץ שׁוּחָם 2 Hebungen trage; streich דִּבֵּר, das aus v. 2 zum leichteren Verständnis herübergenommen scheint. בְּפִיו kann dem Metrum nach unter keinen Umständen zu v. 2 gehören. Lies mit Peš. אֹרֶב.

8) 3 + 5 [נַפְשִׁי — כָּם]. Betone in v. 2 תִתְנַקֵּם.

9) 5 + 3 + 5 + 3 + 5 (?) [הָלָכוּ — מִקְנֶה — קִינָה — עוֹבֵר — נֶהִי]. In v. 2 lies כִּי נִצְּתוּן mit Hilfssenkung. In v. 5 streiche das leicht entbehrliche הַשָּׁמַיִם.

10) 5 + 5 [יוֹשֵׁב — תַּנִּים]. In v. 2 lies בְּלִי יוֹשֵׁב oder streich אֶתֵּן.

11) 5 + 5 + 5 [כַמִּדְבָּר — וְיַגִּדָהּ — זֹאת]. In v. 1 lies הָאֱנֹשׁ statt הָאִישׁ, damit מִי eine Hebung tragen kann; in v. 3 scheint mir durch Streichung von מִבְּלִי עֹבֵר der Hebungsüberschuss am besten getilgt zu werden.

12) 5 + 5 + 5 [תּוֹרָתִי — אֲבֹתָם* — בָהּ]. Der Anfang וַיֹּאמֶר יְהוָה steht wohl innerhalb des Metrums. In v. 2 setze ich nach Peš. ein: וְלִפְנֵי אֲבֹתָם.

13) 5 + 5 [אֲבוֹתָם — לָכֶם]. In v. 1 betone וַיֵּלְכוּ (vgl. Lam. 1, 6).

14) 5 + 2 [רֹאשׁ — לַעֲנָה]. Von לָכֵן bis יִשְׂרָאֵל Prosavorspruch.

15) 3 + 5 + 5 [אוֹתָם — וַאֲבוֹתָם — בַּגּוֹיִם]. Der Schlussvers von str. 14 würde sich mit dem Anfange von str. 15 gut zu einem fünfhebigen Verse verbinden lassen. In v. 2 lies die Pausalform יָדָעוּ, wodurch אֲשֶׁר hebungsfähig wird. Statt כַּלּוֹתִי lies כִּלִּיתִי.

16) 5 + 5 [שִׁלְחוּ — לַמְקוֹנְנוֹת]. Vorspruch in Prosa. Da im Texte v. 2 von str. 16 6 Hebungen, sowie v. 1 von str. 17 deren nur 4 zählt, so rechtfertigt sich die — auch sehr sinngemässe — Herübernahme von וְתָבוֹאנָה nach str. 17.

17) 5 + 3 + 3 [מָיִם — דִּמְעָה — נֶהִי]. Streich ו vor den zwei ersten Verben.

18) 5 + 2 + 5 [מִשְׁכְּנוֹתֵינוּ — מְאֹד — שֻׁדָּדְנוּ]. In v. 1 beachte die seltnere Versteilung in 4 + 1 Hebung. Der wenig sagende kurze Mittelvers könnte vielleicht Glosse zu שֻׁדָּדְנוּ sein.

19) 3 + 3 + 3 + 3 [קִינָה — נֶהִי — פִּיו — יַהְוֶה]. Hier wie in der folgenden Strophe ist das fünfhebige Mass in das reindreihebige übergegangen. In v. 3 betone בְּנֹתֵיכֶם נֶהִי.

20) 3 + 3 + 3 + 3 [מֵרְחֹבוֹת — מִחוּץ — בְּאַרְמְנוֹתֵינוּ — חַלּוֹנֵינוּ]. In v. 1 streich בְּ als überflüssig; in v. 4 hinter בַּחוּרִים Hilfssenkung.

21) 3 + 3 + 5 [מְאַסֵּף — הַשָּׂדֶה — הָאָדָם]. Der Vorspruch bis יַהְוֶה ist Prosa.

Zusatz: Bekanntlich hat Budde für seine Ansicht, dass der fünfhebige Vers bezw. nach ihm die meist aus 5 Wörtern bestehende, in zwei Glieder von 3 und 2 Wörtern abgeteilte Reihe ursprünglich die Weise des hebräischen Totenklageliedes darstelle, den Hauptbeweis aus vorstehendem Abschnitte des Jeremias entnommen. Er behauptet, eingeleitet durch das charakteristische Wort קִינָה setze in str. 9 hinter קוֹל מִקְנֶה der Rhythmus des Klageliedes ein und reiche bis an das Ende von str. 10, wo es bei dem neuen Gedanken: wer den Ratschluss Jahwes verstehe, aufgegeben würde. Weiter aber hebe er wieder mit str. 18 an, nachdem in str. 16—17 der Klagefrauen und weisen Frauen Erwähnung gethan sei, die den Weheruf anstimmen sollen, breche dann in str. 19 wieder ab, um viermal wiederholt von str. 20—21 ein echtes Klagelied darzustellen.

Die Beweiskraft dieser Stellen für Buddes Theorie nimmt bis zum Verschwinden ab, wenn unsere oben gegebene Strophenanalyse darthut, dass 1) nicht etwa nur str. 9, v. 3, str. 10 und str. 18 im fünfhebigen Metrum abgefasst sind, sondern das ganze Kapitel zunächst bis str. 18; dass 2) die Weiberklage str. 20—21 nicht aus 4 fünfhebigen Versen, sondern aus 6 dreihebigen mit einem abschliessenden fünfhebigen besteht. Übrigens beweist schon die grosse Menge von fünfhebigen Liedern, aus früher wie später Zeit, deren Inhalt nichts weniger als klagender Natur ist, dass der fünfhebige Vers seine Entstehung nicht dem Totenceremoniell verdankt; sonst könnte man behaupten, auch der griechische Hexameter sei eigentlich ein Klageliedvers, da in ihm (Ilias XXIV, 725—775) die Weiber den toten Hektor bejammern.

Ezechiel, cap. 16 (fünfhebig)[1].

2) 5 [תּוֹעֲבֹתֶיהָ].

3) 5+5+5 [לִירוּשָׁלַםִ — כְּנַעֲנִי* — חִתִּית]. In v. 3 hinter אָבִיךְ Hilfssenkung.

4) 5+5+5 [אוֹתָךְ — רֻחַצְתְּ — חֻתָּלְתְּ]. Vor v. 2 ergänze ich den Inf. כָּרֹת. Das dunkle Wort למשעי (vielleicht zu übersetzen „mit Absicht", לְמִשְׁעָה, vgl. $\sqrt{}$ سعى) gehört wohl zu v. 3; das וְ vor הָמְלַח muss dann als וְ postpositivum „da" genommen werden.

5) 5+5+5 [מְאֵלָה — הַשָּׂדֶה — אֹתָךְ]. Streich in v. 1 לָךְ.

6) 5+5 [בְּדָמָיִךְ — רְבִי־נָא*]. In v. 2 beweist auch das Metrum die Wiederholung von וָאֹמַר לָךְ בְּדָמַיִךְ חֲיִי als ungehörig; da aber in dem echten Verse eine Hebung zu wenig ist, der erste Vers der folgenden Strophe nicht nur eine überschüssige aufweist, sondern auch in dem Anfangsworte רְבָבָה eine crux interpretum besitzt, so setze ich unbedenklich letzteres Wort mit der Konjektur רְבִי bezw. רְבִי־נָה (werde gross!) an den Schluss von str. 6. An dieses רְבִי knüpft dann in str. 7, v. 1 תִּרְבִּי an.

7) 5+5+5 [וַתִּגְדְּלִי — נָכֹנוּ — וְעֶרְיָה]. Entsprechend unserer Abteilung von v. 1 ist am Ende die metrisch allein richtige Pausalform וַתִּגְדָּלִי zu lesen.

8) 5+5+5+2 [עִתֵּךְ — עֶרְוָתֵךְ — אֹתָךְ — לִי]. Das hinter עִתֵּךְ stehende עֵת דֹּדִים ist nichts als spätere erklärende Glosse dazu. Der Prosazusatz hinter v. 3 נְאֻם etc. könnte für Strophenschluss sprechen, ebenso wie das nachfolgende וַתִּהְיִי־לִי scheinbar mit v. 1 von str. 9 einen passenden Langvers abgäbe. Doch würde וָאֶרְחָצֵךְ, wenn es hinter לִי am Versanfange stände, nur einhebig zu messen sein, und so bleiben einstweilen beide Verse getrennt.

9) 3+5 [בַּשָּׁמֶן — בַּמַּיִם]. Beachte von nun an zahlreiche zweihebige Verbalformen mit וַ consecut.

10) 5+5 [מֶשִׁי — תָּחַשׁ]. Hinter וָאֶנְעֲלֵךְ und וַאֲכַסֵּךְ Hilfssenkung.

11) 5+3 [גְּרוֹנֵךְ — יָדַיִךְ]. In v. 2 hinter רָבִיד Hilfssenkung.

12) 5+3 [בְּרֹאשֵׁךְ — אָזְנַיִךְ]. In v. 1 betone וָאֶתֵּן נֶזֶם; streich בְּ vor עֲגִילִים, das eine Hebung zu viel in den Vers bringt.

13) 3+3(?)+5+5 [וָכֶסֶף — אָכָלְתִּי — וְרִקְמָה — לִמְלוּכָה]. In v. 2 ist eine Hebung zu viel, so wird wohl שֵׁשִׁי oder מֶשִׁי Glosse

1) Schlechterhaltener Text, wie schon früher erkannt ist.

oder Dittographie bedeuten. In v. 3 dürfte pausales אכלתי mit altem i ausklingen; ferner da eine Hebung zu wenig ist, setze ich in Hinblick auf str. 19, v. 1 לֶחֶם וְ vor סֹלֶת.

14) 5 + 5 [עֲלָיִךְ — בְּיָפְיֵךְ]. In v. 1 hinter לָךְ, in v. 2 hinter כָּלִיל Hilfssenkung; נְאֻם etc. Prosaschluss.

15) 5 + 5 [עוֹבֵר — שְׁמֵךְ]. In v. 2 streich אֶת; לוֹ־יֶהִי (wahrscheinlich לֹא־יֶהִי, vielleicht eine Unglück abwendende Formel) ist als unmetrisch zu streichen.

16) 5 + 2 [עֲלֵיהֶם — טְלֻאוֹת]. In v. 1 streiche ich ־לָךְ. In v. 2 ist לֹא בָאוֹת וְלֹא יִהְיֶה, dessen Setzung der gleichen Absicht wie vorher die von לוֹ־יֶהִי entstammt, zu streichen.

17) 3 + 5 + 5 [בָם — לָךְ — תִּפְאַרְתֵּךְ]. V. 1 ist die metrische Ergänzung des Schlussverses von str. 16. In v. 3 ist בְ vor תִּזְנִי als unmetrisch zu streichen; Sinn: „um damit zu huren".

18) 5 + 5 [לִפְנֵיהֶם — וַתְּכַסִּים]. In v. 1 hinter רִקְמָתֵךְ Hilfssenkung.

19) 5 + 5 [הֶאֱכַלְתִּיךְ — נִיחֹחַ]. In v. 1 ist das erklärende „das ich dir gab" sicher zu streichen, da sonst das Versende (וְשֶׁמֶן) nicht auch das Sprechtaktende darstellte. Lies וְלֶחֶם וְ. Das unmetrische וַיֶּהִי zu Schluss von v. 2 wird vielleicht wie in str. 15 ursprünglich לֹא־יֶהִי gewesen sein; נְאֻם etc. ist Prosazusatz.

Hoseas, cap. 8 (fünfhebig).

1) 3 + 3 (?) + 5 [שֹׁפָר — יְהוָה — פָּשָׁעוּ]. Übersetze in v. 1: Wie ein Adler „kommt es" über das Haus Jahwes (Schmoller und Wellhausen). Vielleicht ist לְ statt אֶל־ zu lesen, wodurch 3 + 3 zu 5 würde. In v. 3 streich וְ vor עַל.

2) 5 [יִשְׂרָאֵל]. Lies יִזְעָקוּ statt יִזְעָקוּ und betone dann לִי.

3) 5 [יִרְדְּפוּ]. Hinter יִשְׂרָאֵל Hilfssenkung; יִרְדְּפוּ, entstanden aus jardufa resp. jirdᵉpha (altsemit. Subjunktiv) + hu, bedeutet „er möge ihn verfolgen".

4) 5 + 5 [עֲצַבִּים — יָדָעְתִּי]. In v. 1 betone הֵם הִמְלִיכוּ und lies מִמֶּנִּי statt מִמֶּנִּי. Ich schliesse die Strophe mit עֲצַבִּים und ziehe die 2 Hebungen לְמַעַן *תִּכָּרֵתִי zu str. 5.

5) 5 + 5 [שֹׁמְרוֹן — נִקָּיוֹן]. In v. 1 konjiziere ich זָנַת für das sinnlose זָנַח, also „du hurtest mit deinem Kalbe, Samaria!" Der Schluss von v. 2 stellt nicht einen, sondern zwei Sätze dar: „Wie lange noch?! — Niemals vermögen sie schuldlos zu sein". Vgl. zum ersten Anakoluth ZDMG. L, 563, Anm. 3.

6) 5 + 5 [עָשָׂהוּ — עֵגֶל]. In v. 1 wird וְ vor הוּא postpositiv („da") zu nehmen sein. In v. 2 hinter אֱלֹהִים Hilfssenkung; עֵגֶל tilge ich als Glosse und שֹׁמְרוֹן ziehe ich zur folgenden Strophe, da diese sonst vierhebig beginnen, unsere aber sechshebig schliessen würde.

7) 5 + 5 + 2 [יִקְצָרוּ — יַעֲשֶׂה — בְלָעֻהוּ:]. In v. 1 ist כִּי postpositiv. In v. 2 streiche ich קָמָה, als schlechte Glosse zu לוֹ, das auf שֹׁמְרוֹן geht, und בְּלִי, das man einsetzen zu müssen glaubte, als צֶמַח parallel zu קָמָה schien. Ich übersetze daher „Keine Frucht geht für Samaria auf, die Mehl brächte; brächte sie es aber — nur Fremde würden es verzehren". Der Schlussvers wird metrisch durch v. 1 von str. 8 vervollständigt.

8) 3 + 5 [עָתָּה — בּוֹ].

9) 5 + 3 [לוֹ — אֲהָבִים]. In v. 2 lese ich נָתְנוּ statt הִתְנוּ, in Hinblick auf folgendes יִתְנוּ.

10) 5 + 5 [אֲקַבְּצֵם — וְשָׂרִים*]. In v. 2 emendiere ich וְיָחִלּוּ und וְשָׂרִים und übersetze die Strophe: „Doch ob sie auch geben unter die Völker, jetzt werde ich sie (d. i. die Liebesgeschenke, nicht die Israeliten) einheimsen; dann sollen sie ein wenig warten, ehe sie wieder einen König und Fürsten aufstellen". Israel soll also eine Zeitlang unter fremde Herrschaft kommen. Betone מִמַּשָּׂא.

11) 5 + 2 [לוֹ — לַחֲטֹא]. הָיוּ לוֹ gehört zum ersten לַחֲטֹא: „zur Sünde wurden sie ihnen"; die Wiederholung in v. 2 ist als Ausruf (oder Glosse?) zu fassen.

12) 5 [נֶחְשָׁבוּ]. Ich lese mit den Neueren רֻבּוֹ הוֹרָתִי.

13) 5 + 5 + 5 [וַיֹּאכֵלוּ — עֲוֹנָם — יָשׁוּבוּ]. In v. 1 konjiziere ich זִבְחֵי הַבְּהֵמָה statt 'ז הַבְהָבַי und nehme וְ vor יֹאכֵלוּ postpositiv („dann").

14) 5 + 5 [הֵיכָלוֹת — אַרְמְנֹתֶיהָ]. Der kleine Zwischensatz „und Juda machte viele feste Städte" passt weder in das Metrum noch auch in die Strafrede des Propheten gegen das Nordreich, und wird später etwa von einem Exulanten Judas eingeschoben sein (vgl. cap. 6, 11 die ähnlich unvermittelte Hereinziehung Judas in das gegen Israel Gesagte). Streiche וְ vor אָכְלָה.

Amos, cap. 6 (vierhebig).

1) 4 + 4 + 3 + 3 [בְּצִיּוֹן — שֹׁמְרוֹן — הַגּוֹיִם — יִשְׂרָאֵל]. Betone in v. 1 הוֹי הַשַּׁאֲנַנִּים. Für das sinnlose ובאו להם in v. 4 lese ich וּבְתוּלַת בּ" „und die Jungfräuliche vom (Hause Israel)".

2) 3+4+4+4 [וּרְאוּ — פְּלִשְׁתִּים — הָאֵלֶּה — מִגְּבֻלְכֶם]. In v. 2 streiche ich מִשָּׁם; betone חֲמַת רַבָּה (eigentümliches Status constructus-Verhältnis!) und וּרְדוּ גַת. In v. 4 hinter גְּבוּלָם Hilfssenkung; die von Geiger vorgeschlagene Einsetzung von אַתֶּם widerspricht dem Metrum.

3) 3+4 [רָע — חָמָס]. Betone הַמְנַדִּים und וַתַּגִּשׁוּן.

4) 4+4+4+3 [שֵׁן — עַרְשׂוֹתָם — מִצֹּאן — מַרְבֵּק]. Hinter הַשֹּׁכְבִים lies Hilfssenkung (doch nicht hinter nebentonigem מִטּוֹת). In v. 2 und 3 dürfte הָאֹכְלִים und הַפֹּרְטִים metrisch schöner sein als die Formen ohne Artikel.

5) 4+4 [הַנָּבֶל — שִׁיר] כְּלֵי־שִׁיר wohl nicht als (weltliche) „Lieder" (Wellhausen) aufzufassen, sondern als „Liedformen, Rhythmen".

6) 3+3+4 [יַיִן — יִמְשָׁחוּ — יוֹסֵף]. Statt נֶחְלוּ lese ich נִחֲמוּ.

7) 4+3 [גֹּלִים — סְרוּחִים]. In v. 1 betone לָכֵן עַתָּה (lies lākĕn).

8) 4+4+3+3 [בְּנַפְשׁוֹ — יַעֲקֹב — שָׂנֵאתִי — וּמְלֹאָהּ]. Der Zwischensatz "צְבָ׳ "אֱלֹ׳ נְאֻם־יְהוָה könnte zwar als dreihebiger Vers gelesen werden, wird aber wohl hier, wie sicher in str. 14 zu entfernen sein. Lies מְתַעֵב statt מְתָאֵב (Geiger).

9) 4+3 [אֲנָשִׁים — וָמֵתוּ]. Ich streiche vor v. 1 וְהָיָה als prosaische Einleitungsformel. Das Übriglassen der 10 Männer könnte ein Anklang an die 10 Unschuldigen Sodoms (Gen. 19, 32) sein; וָמֵתוּ: „d a n n sollen auch diese sterben".

10) 3+3+4+3+4 [מְסָרֵךְ* — הַבַּיִת — הַבַּיִת — אָפֶס — יְהוָה]. Wenn man in v. 5 בְּ vor שֵׁם streicht und den Rhythmus × × × –́ × –́ × × –́ × × –́ annimmt, so ist gegen den metrischen Bau dieser Strophe gerade nichts einzuwenden. Der Sinn der Strophe könnte vielleicht folgender sein: Der מְסָרֵךְ, der mit seinem Tragkorbe (דודו) vor dem Hause hält, ruft dem im Innern beschäftigten Leichenträger zu, ob noch weitere Tote im Hause lägen. Dieser ruft heraus: N i c h t s mehr. In dieser Antwort sieht jener aber eine Beleidigung der vielleicht noch drinnen weilenden Strafgottheit und er gemahnt mit Pst! zu ehrerbietigem Schweigen.

11) 3+4+3 [מְצַוֶּה — רְסִיסִים — בְּקִעִים].

12) 4+3+4+3 [סוּסִים — יָם* — מִשְׁפָּט — לְלַעֲנָה]. In v. 2 wird Michaelis Konjektur בַּבָּקָר יָם × × –́ (×) –́ durch die Metrik vollauf bestätigt.

13) 3+3+4 [לְלֹא־דָבָר (Wellh.) — הֲלוֹא — קַרְנָיִם]. Betone הַשְּׂמֵחִים (mit langem Ṣerê, also urspr. vielleicht Diminutivum vom Verbaladjektivum [samiḫu], worauf auch die nebentonige Form שְׂמֵחֵי ψ 35, 26 hinweist) und הָאֹמְרִים. Ich lasse v. 2 mit הֲלוֹא schliessen, weil diese Interjektion („Holla") ganz wohl einen Satz für sich ausmachen kann, vgl. Jud. 5, 30. 14, 15. Js. 28, 25.

14) 4+4+3 [הָעֲרָבָה — חֲמָת — *גּוֹיִם]. Der erklärende Vokativ בֵּית יִשְׂרָאֵל samt 'נְאֻם־יה' אל' הצ' ist zu streichen. Statt גּוֹי lese ich גּוֹיִם, wodurch eine passende Senkung gewonnen wird; auf den Plural deutet auch folgendes וְלָחֲצוּ hin.

Obadia (fünfhebig)[1].

1) 5+3+5 [יְהוָה — שֻׁלָּח — לַמִּלְחָמָה]. Entgegen allen Erklärern nehme ich לֶאֱדוֹם als erstes Wort des Orakels, weil ohne es der erste Vers um eine Hebung zu kurz ausfallen würde und עָלֶיהָ in v. 3 beziehungslos stände; übersetze: „Für Edom hörten wir eine Kunde von Jahwe". V. 3 bildet wohl eine eigene Strophe.

2) 5 [מְאֹד]. Betone הִנֵּה קָטֹן und אַתָּה מְאֹד.

3) 5+5 [אֶרֶץ — סֶלַע]. Ich nehme מְרוֹם שִׁבְתּוֹ als prosaische Glosse zum poetischen שֹׁכְנִי בְחַגְוֵי־סֶלַע und letzteres samt dem folgenden אֹמֵר als Vokativ „Dein vermessenes Sion hat dich bethört, o der du auf Felshängen wohnst und im Herzen denkst u. s. w.". Statt בְּלִבּוֹ fordert das Metrum בְּלֵבָב mit Hilfssenkung. Jetzt fällt auch der störende Übergang von der 2. in die 3. Person des Angeredeten fort.

4) 5+2 [אוֹרִידְךָ — קִנֶּךָ]. In v. 1. ist שִׂים metrisch überflüssig und wohl zu streichen. נְאֻם־יְהוָה ist Prosazusatz, daher vorher die Pausalform einsetzen.

5) 5+5+5 [לַיְלָה — דַיָּם — עֹלֵלוֹת]. In v. 1 verlangt das Metrum לָךְ (wie v. 3) statt לְךָ. Die Worte אֵיךְ נִדְמֵיתָה halte ich (wegen des Sinnes und einer fehlenden Hebung) für verschrieben aus אֵיךְ חֶמְדָּתָם „was ist denn ihr Verlangen?" In v. 2 lies הֲלוֹא mit Hebung, in v. 3 mit Senkung.

6) 5 [מַצְפֻּנָיו].

1) Nach Budde (D. hebr. Klagelied, S. 34) zeigten nur zwei kleine Stückchen, str. 6—7 und str. 12—14 den Klageliedrhythmus, d. h. nach unserer Auffassung je 5 Hebungen.

7) 5 + 5 + 5 [בּוֹ — שְׁלֹמֶךָ — בְּרִיתֶךָ]. In v. 1 betone עַד־הַגְּבוּל. Ich streiche לַחְמְךָ als Reminiscenz an ψ 41, 10; ist es aber echt, so muss hier, entsprechend dieser Stelle, אֹכְלֵי eingeschoben werden und die Strophe hätte dann die höchst abnorme Form 5 + 5 + 2 + 5. Betone in v. 3 אֵין תְּבוּנָה בּוֹ.

8) 5 + 2 [עֵשָׂו — מֵאֱדוֹם]. Tilge נְאֻם mitten in v. 1 und verbinde v. 2 mit v. 1 der folgenden Strophe zu einem fünfhebigen Verse.

9) 3 + 5 [תֵּימָן — עֵשָׂו]. Das letzte Wort מִקָּטֶל ist als Glosse zum ersten Worte der folgenden Strophe מֵחֲמַס zu streichen.

10) 5 + 2 [בוּשָׁה — לְעוֹלָם]. Verbinde v. 2 mit dem folgenden Verse.

11) 3 + 3 + 5 + 5 [מִנֶּגֶד — חֵילוֹ — יְרוּשָׁלַםִ — מֵהֶם]. Ob es auch recht hart ist, v. 3 vor יַדּוּ zu schliessen, so erscheint mir doch hier keine andere Möglichkeit eines besseren Strophenaufbaues; immerhin machen עַל־יְרוּשָׁלַםִ und יַדּוּ גוֹרָל je einen abgeschlossenen Sprechtakt aus.

12) 5 + 5 + 3 [נָכְרוֹ — אָבְדָם — צָר*]. Da v. 3 mit dem überlieferten צָרָה vierhebig ausfallen würde, so ändere ich dieses Wort hier wie str. 14 in צָר.

13) 5 + 5 + 5 [אֵידָם — אֵידוֹ — אֵידוֹ]. In v. 3 ist תִּשְׁלַחְנָה = תִּשְׁלַח־נָא mit dem Tone auf נָא־ und dadurch genügend von der 2. pers. pl. fem. unterschieden.

14) 5 + 3 [פְּלִיטָיו — צָר]. In v. 1 hinter לְהַכְרִית Hilfssenkung. Zu צָר statt צָרָה siehe str. 12.

15) 5 + 5 + 3 [הַגּוֹיִם — לָּךְ — בְּרֹאשֶׁךָ]. In v. 1 hinter קָרוֹב Hilfssenkung. V. 2 wird durch Einsetzung von כֵּן hinter עָשִׂיתָ (vgl. Peš.) fünfhebig.

16) 5 + 5 [הַגּוֹיִם — הָיוּ]. In v. 1 streiche ich עַל־הַר קָדְשִׁי, das mir schlecht in den Zusammenhang zu passen scheint. תָּמִיד, das bisher stets zu v. 1 gerechnet wurde, gehört nach Ausweis des Metrums (da כְּלוֹא הָיוּ einhebig ist) zu v. 2 und וְ vor שָׁתוּ ist daher postpositiv.

17) 5 + 5 [קֹדֶשׁ — מוֹרָשֵׁיהֶם]. In v. 1 steht הָיָה unmetrisch und ist in v. 2 zwischen וְ und הָיָה zu setzen.

18) 5 + 5 + 5 [לֶהָבָה — וַאֲכָלוּם — דִּבֵּר]. In v. 1 hinter יַעֲקֹב (mit dehnlangem ō, vgl. GHAV. S. 52) Hilfssenkung; streich וּ vor

בֵּית יוֹסֵף, wodurch der Vers erst fünfhebig wird. Der Schluss כִּי יַהְוֶה דִּבֵּר scheint metrisch zu sein.

19) 5 + 5 + 3 [פְּלִשְׁתִּים — שֹׁמְרוֹן — הַגִּלְעָד]. In v. 1 sind הַנֶּגֶב und הַשְּׁפֵלָה als spätere unmetrische Zusätze zu אֶת־הַר עֵשָׂו und אֶת־פְּלִשְׁתִּים zu nehmen, nicht umgekehrt, wie Wellhausen will; denn nur durch unsere Streichungen wird der erste Vers metrisch richtig, und weiter zeigen die mit אֶת eingeleiteten Objekte der folgenden beiden Strophenteile, dass auch die vorhergehenden אֶת echt sein werden.

20) 5 + 5 [הַנֶּגֶב — כְּנַעֲנִים]. Dieselbe Hand, welche str. 16 und 19 geographische Glossen gemacht hat, hat auch str. 20 ähnlich interpoliert; denn mir scheint keine Ordnung in das Metrum hineingebracht werden zu können, als durch Streichung von לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל (Glosse zu den „Exulanten dieser Burg", welch letztere leider ungenannt bleibt), von עַד צָרְפַת (Zusatz zu כְּנַעֲנִים, um dadurch die nördliche Hälfte von Phönizien von den irrtümlich als südliche Hälfte genommenen עָרֵי הַנֶּגֶב zu unterscheiden). Am wertvollsten wäre die Glosse אֲשֶׁר בִּסְפָרַד, die den Verbannungsort der Jerusalemiten angiebt, wenn wir ihn nur sicher lokalisieren könnten. Endlich ist אֲשֶׁר in v. 1 sicher verdorben aus יִרְשׁוּ (wobei י + ו א ergaben, ו als ר gelesen wurde).

21) 5 [הַמְּלוּכָה — עֵשָׂו]. Ich nehme בְּהַר צִיּוֹן als nachträglichen Zusatz.

Nahum, cap. 2 (str. 1—11 fünfhebig, 12—14 dreihebig).[1]

1) 5 + 5 + 5 + 2 [שָׁלוֹם — נְדָרַיִךְ — בְּלִיַּעַל — נִכְרָת]. In v. 1 ist רַגְלֵי als späterer Zusatz nach Js. 52, 7 zu streichen. In v. 3 streich עוֹד hinter יוֹסִיף.

2) 5 + 5 [מָאֹד — מְצוּרָה].

3) 5 + 5 [שִׁחֲתוּ — יִשְׂרָאֵל]. In v. 1 findet sich eine überschüssige Hebung; deshalb wird wohl יַהְוֶה zu streichen und als Subjekt zu שָׁב das gleiche wie zu עָלָה in str. 2 („der Zukunftsheld") zu ergänzen sein.

4) 5 + 5 + 5 [יִתְהוֹלְלוּ — הֲכִינוֹ — תֻּלָּעִים*]. Ich übersetze [מְ]תֻלָּעִים „(wie) in Karmesin gekleidet" (wegen des angespritzten Blutes). Da die Strophe mit zwei Hebungen schliesst, die folgende

1) Nach Budde (D. hebr. Klagel. S. 35) liesse „sich v. 1—3 in sieben erträgliche Verse (meist mit etwas gedehntem ersten Gliede) teilen; der Sinn ist ein dem Klageliede wenig adäquater . . . Im einzelnen besteht v. 13 (sic!) aus zwei ganz korrekten Versen".

aber mit dreien beginnt, so vereinige ich beide Teile zu einem fünfhebigen Verse, des Sinnes: „die Reiter (הַפָּרָשִׁים nach LXX) toben und rasen durch die Gassen“.

5) 5 + 5 [בָּרְחֹבוֹת — יְרוֹצְצוּ]. Hinter יִשְׁתַּקְשְׁקוּן und כַּבְּרָקִים Hilfssenkung.[1])

6) 5 + 5 [בַּהֲלוֹכָתָם — הַסֹּכֵךְ]. Ich ergänze עַל vor חוֹמָתָהּ.

7) 5 [נָמוֹג].

8) 5 + 5 [וְאַמְהֹתֶיהָ — לִבְבֵהֶם]. Die Schwierigkeit, das hinter dem Ende von v. 1 stehende מְנַהֲגוֹת doch noch mit וְאַמְהֹתֶיהָ zu verbinden, legt die Übersetzung nahe: „Die Königin (?) wird entdeckt . . . s a m t ihren Mägden; die aber seufzen u. s. w.“ Streich (nach Peš.) קוֹל.

9) 5 + 5 [הִיא — מִקְוֵה]. In v. 1 nehme ich מֵימֵי als status absolutus auf ־ֵי (wie שָׂרַי), dessen ־ַי jedoch durch Zurückziehung des Tones zu ־ֵי werden musste (GHAV. S. 109). In v. 2 möchte ich עִמְדוּ vor עֲמֹדוּ streichen.

10) 5 + 5 [קָצֶה* — חֶמְדָּה]. Betone v. 1 בֹּזּוּ כֶסֶף בֹּזּוּ זָהָב וְאֵין קָצֶה.

11) 5 + 5 [נָמֵס — מָתְנַיִם]. Da ו vor מְבֻלָּקָה aus metrischen Gründen zu streichen ist, so dürfte auch das vor מְבוּקָה nicht echt sein. Der Rest der Strophe 'וּפְנֵי' würde erst nach Streichung von ו einen regelmässigen (dreihebigen) Vers ausmachen; da er aber fast ebenso Joel 2, 6 steht, halte ich ihn an dieser Stelle für eingeschoben.

12) 3 + 3 + 3 + 3 [אֲרָיוֹת — לְבִפִּרִים — שָׁם — מַחֲרִיד]. Betone לָבִיא שָׁם; eine lange Silbe mit auslautendem א quiescens kann nie eine Hilfssenkung entwickeln.

13) 3 + 3 + 3 + 3 [גֹּרָיו* — לְלִבְאֹתָיו — חֹרָיו — טְרֵפָה]. Da v. 1 eine Hebung zu viel aufweist, so lese ich גֹּרָיו (ev. גּוּרָיו) statt des singulären גֹּרוֹתָיו.

14) 5 + 3 + 3 + 3 + 3 [צְבָאוֹת — רִבְצֵךְ* — חָרֶב — טַרְפֵּךְ — מַלְאָכֵכֶךְ*]. Hier (wie cap. III, 5) könnte 'נְאֻם יה' צב' ins Metrum

1) Die von Billerbeck-Jeremias (Beiträge zur Assyriologie III, 87—188) vorgenommene Einsetzung von Nah. III, 12—15 an diese Stelle unseres Kapitels würde metrisch wegen der gleichen Versform möglich sein; doch kann ich mich von der Notwendigkeit der Umsetzung nicht überzeugen.

einzubeziehen sein, weil diese erste direkte Anrede an Ninive die Nennung des Redenden zu erfordern scheint. In v. 2 lese ich statt des unpassenden רְכֻבָּה das sinngemässe רִבְצֵךְ „deine Lagerstatt“; in v. 5 aber statt מַלְאָכֵכֵה, das nach Sinn und Endung unmöglich ist, das so nahe liegende מְלַאכְתֵּךְ „und nicht soll der Ruf von deiner Lebensarbeit (von dem, was du geschafft) vernommen werden“ und streiche עוֹד als metrisch überschüssig.

H a b a c u c, c a p. 3 (dreihebig).

2) 3 + 3 + 3 + 3 + 3 [שִׁמְעֲךָ — פָּעָלְךָ* — חַיֵּיהוּ — תּוֹדִיעַ — תִּזְכּוֹר]. Gegen die übliche Teilung hinter יָרֵאתִי spricht das Metrum entschieden; der Sinn ist: „Herr, ich habe deine Botschaft vernommen, mit Furcht sehe ich deinem Eingreifen entgegen, (und doch wünsche ich:) lass es eintreten im Schoosse der Zeiten u. s. w.“ Der schnelle Übergang von der Furcht vor dem Werke Gottes zur Erwartung seiner baldigen Ankunft hat sein Gegenstück in str. 16, wo auf die Angst über ein ehemaliges Strafgericht sofort das Gefühl der Genugthuung durchbricht.

3) 3 + 3 + 3 + 3 [יָבוֹא — פָּארָן — הוֹדוֹ — הָאָרֶץ]. Str. 3—15 beschreiben nicht das Eintreffen des herbeigewünschten Strafgerichtes, sondern erinnern an die mächtige Bethätigung Gottes gegenüber P h a r a o u n d s e i n e m H e e r e, wie aus dem Anfange von str. 16 „so habe ich gehört“ hervorgeht; ebenso wird in Zukunft Gott über die im ersten Kapitel erwähnten Chaldäer ein Gericht ergehen lassen, dessen Vorzeichen (vgl. str. 17) schon sichtbar sind; סֶלָה scheint auf ausgefallenes Sôph pasûq hinzudeuten. Streich ו vor תְהִלָּתוֹ.

4) 3 + 3 + 3 [תִּהְיֶה — לוֹ — עֻזּוֹ]. Der erste Vers soll wohl heissen „und ein Glanz (war), wie wenn es Licht wird“, da תִּהְיֶה nur auf אור zu beziehen ist. In v. 2 skandiere מִיָּדוֹ לוֹ ⏊ × × ⏊. In v. 3 lies (wie Wellhausen) שָׂם st. שָׁם, und übersetze: „und er machte seine Gewalt sich zur Hülle“.

5) 3 + 3 [דָבֶר — לְרַגְלָיו]. Lies וַיֵּצֵא.

6) 3 + 3 + 3 + 3 [אֶרֶץ — גוֹיִם — עַד — עוֹלָם]. Statt וַיְמֹדֶד lies mit Wellhausen וַיְמֹגֵג und übersetze „und er machte die Erde erbeben“ nicht aber wie jener: „und die Erde zagte“. Der Zusatz הֲלִכוֹת עוֹלָם לוֹ ist nichts als eine spätere schiefe Erklärung zu הַרְרֵי־עַד bezw. גִּבְעוֹת עוֹלָם, der zufolge diese nicht sowohl von Ewigkeit seien, als vielmehr von altersher Gott als Wege dienten.

7) 4 + 3 [כּוּשָׁן — מִדְיָן]. Schon das hier auftretende vierhebige Metrum macht die Echtheit dieser Strophe sehr verdächtig; da aber noch das Auffällige hinzukommt, dass der Dichter sich

plötzlich als persönlichen Zuschauer bei dem Faktum der grauen Vergangenheit hinstellt, so trage ich kein Bedenken, die Strophe für eingeschoben zu erklären.

8) 3 + 3 + 3 + 3 + 3 [יַהְוֶה — אַפֶּךָ — עֶבְרָתֶךָ* — סוּסֶיךָ — יְשׁוּעָה]. Lies in v. 1 הֶבְהָרִים statt הֲבִנְהָרִים „ist der Herr über die Berge entbrannt oder geht dein Zorn auf die Ströme“.

9) 3 + 3 + 3 [קַשְׁתֶּךָ — אַפֶּךָ (?) — אָרֶץ]. Statt des zweifellos verdorbenen Textes von v. 2 möchte ich unter Reserve die Konjektur שְׁלֻפוֹת מַטּוֹת אַפֶּךָ „gezückt sind die Ruten deines Zornes“ vorgeschlagen; das hinterherfolgende סֶלָה könnte als Hinweis gedeutet werden, dass der dritte Vers zur folgenden Strophe gehört, wofür auch der Sinn zu sprechen scheint.

10) 3 + 3 + 3 + 3 [הָרִים — עָבָר — קוֹלוֹ — נָשָׂא]. In v. 4 lese ich רוּם statt des singulären רוֹם und übersetze danach: „die Höhe (das Firmament) erhebt (angstvoll) seine Hände“, ein kühnes Bild, doch nicht kühner als ψ 98, 8: „Die Ströme sollen in die Hände klatschen“. In v. 2 lese ich הַמַּיִם.

11) 3 + 3 + 3 [זְבֻלָה — יְהַלֵּכוּ — חֲנִיתֶךָ]. In v. 1 ist eine Hebung zu viel, daher wird יָרֵחַ, das schon durch das Fehlen von ו auffällt, zu streichen sein; עָמַד זְבֻל bedeutet „sich verdunkeln“; Sonne und Mond können sich aber nie zugleich verdunkeln.

12) 3 + 3 [אָרֶץ — גּוֹיִם].

13) 3 + 3 + 3 + 3 [עַמֶּךָ — מְשִׁיחֶךָ — רָשָׁע — צוּלָה*]. V. 2 skandiere × ⏊ × ⏊ × × ⏊ ×. In v. 3 fordert das Metrum Entfernung von מִ vor בֵּית; das Haupt des frevlerischen Hauses kann nur Pharao sein: ob der Ausdruck „frevlerisches Haus“ vielleicht ein Wortspiel zu Pharao = „grosses Haus“ darstellt? Den letzten Vers erkläre ich: „Indem du den Meeresgrund bis zur Tiefe (lies wahrsch. צוּלָה st. צַוָּאר) aufdecktest“.

14) 3 + 3 + 3 [פְּרָזָו* — עֲלִיצֻתָם — בַּמִּסְתָּר]. In v. 1 lese ich בְּמַטֶּה und פְּרָזָו. Gegen das Suffix in לַהֲפִיצֵנִי habe ich Bedenken, da die Person des Dichters hier wenig passend hervortritt, und übersetze: „sie stürmen her und frohlocken zu vernichten“.

15) 3 + 3 [סוּסָיו* — רַבִּים]. Um dieser Strophe an dieser Stelle Berechtigung zu geben, muss jedenfalls סוּסָיו statt סוּסֶיךָ gelesen werden: „Du tratest ihre Rosse in das Meer, in den Schwall gewaltiger Wogen“; Wellhausens Übersetzung „Du triebest deine Rosse über das Meer“ scheitert besonders am Grundbegriffe von דָּרַךְ „treten“. V. 2 wird erst metrisch durch die Lesung חֹמְרִים.

16) 3 + 3 + 3 + 3 + 3 + 3 [אַשְׁרֵי* — בַּעֲצָמַי — שְׂפָתַי — בִטְנִי — יְגֻדֶנּוּ — צָרָה]. In v. 4 lese ich mit Wellhausen אַשְׁרֵי st. אֲשֶׁר; dann scheint aber weiter nötig אֶרְגַּז in תִּרְגַּז „du machst ‚zittern" zu ändern. לַעֲלוֹת (vielleicht לַעֲלוֹתוֹ) u. s. w. heisst: „wenn er (der Tag) heraufsteigt über das Volk, das ‚uns' (Wellh.) bestürmt".

17) 3 + 3 + 3 + 3 + 3 + 3 [תִפְרָח — בַּגְּפָנִים — זַיִת — אֹכֶל — בָּרְפָתִים — צֹאן]. In v. 3 lies יְכַחֲשׁוּ oder יְכַחֵשׁ, da מַעֲשֵׂה entsprechend den vorhergehenden und nachfolgenden Pluralen wohl ebenfalls Plural sein könnte. In v. 4 lese ich עָשׂוּ statt עָשָׂה; denn das Prädikat hinter dem Subjekte verlangt genaue Kongruenz im Numerus. In v. 5 lies מְמֻלְכָאָה, denn dreisilbiges מְגִלְּכָה könnte hier keine Hebung tragen. In v. 6 hinter בָּקָר Hilfssenkung.

18) 3 + 3 [אֶעֱלוֹזָה — יִשְׁעִי].

19) 3 + 3 + 3 [חֵילִי — כָּאַיָּלוֹת* — יַדְרִכֵנִי]. In v. 2 würde כָּאַיָּלוֹת gegen das Metrum sein. Die gedichtschliessende Bemerkung ist unmetrisch.

Zephania, cap. 3 (fünfhebig)[1]).

1) 5 [הַיּוֹנָה].

2) 5 + 5 [מוּסָר — קָרֵבָה]. Hinter בְּקוֹל Hilfssenkung (daher לֹא).

3) 5 + 5 [שֹׁאֲגִים — לַבֹּקֶר]. Da v. 2 in dem überlieferten Texte nur vierhebig ist, lese ich (nach Peš.) כַּאֲרָיוֹת statt אֲרָיוֹת.

4) 5 + 5 [הֵמָּה* — תּוֹרָה]. Lässt man v. 1 bis בֹּגְדוֹת reichen, so hat man einen unregelmässigen Vers von 4 Hebungen; zu seiner Heilung setze ich (nach Peš.) הֵמָּה hinzu.

5) 5 + 5 + 3 [עַוְלָה — לָאוֹר — בֹּשֶׁת]. V. 2 übersetze: „Jeden Morgen giebt er (mit) dem neuen Lichte sein Recht". Oder ist כָּאוֹר zu lesen? In v. 3 lies לֹא יֶעְדַּר.

6) 5 + 5 + 5 [פִּנּוֹתֵיהֶם* — עוֹבֵר — יוֹשֵׁב]. Lies פִּנּוֹתֵיהֶם und חוּצוֹתֵיהֶם statt der Formen auf ־ָם.

7) 5 + 5 + 5 [מוּסָר — עָלֶיהָ — עֲלִילוֹתָם]. Man streiche (nach

---

1) Budde (D. hebr. Klagelied S. 35) sagt darüber: „Das Schlusskapitel verläuft fast ganz in unserem Rhythmus, nur dass er nachlässig gehandhabt ist, und immer wieder die Kette reisst . . . Ich muss, um nicht unvorsichtig zu erscheinen, in solchen Stücken die Wahl freigeben, ob Zephanja das Schema gewollt und nur nachlässig angewandt hat, oder ob sich ihm unwillkürlich die Rede meistens so ergoss".

Peš.) in v. 1 אַךְ. In v. 2 lies mit Wellhausen (nach LXX) מֵעֵינָהּ „aus ihrem Auge" und streiche das metrisch überschüssige כֹּל vor אֲשֶׁר.

8) 5 + 5 + 5 + 5 [הָאָרֶץ — אַפִּי — מַמְלְכוֹת — לָעַב]. In v. 1 ist נְאֻם־יַהְוֶה nachträglich eingeschoben. In v. 2 streiche ich כִּי; falls קָבְצִי richtig überliefert ist, kann es nur als Infinitiv mit archaistischer Kasusendung gedeutet werden. In v. 4 lies תֵּאָכֵל.

9) 5 + 5 [אֶחָד — בְּרוּרָה].

10) 5 + 2 [מִנְחָתִי — פוּצַי]. Ich lese עָתְרוּ „sie bringen Schlachtopfer dar" (gemäss arab. عتر) statt עֲתָרַי.

11) 5 + 5 + 5 [קָדְשִׁי — גַּאֲוָתֵךְ — כִּי]. Die Anfangsworte בַּיּוֹם הַהוּא sind als unmetrischer Vorsatz zu nehmen. In v. 3 lies לְגָבְהַּ statt לְגָבְהָה, da nur ersteres (mit Nesiga) die vor עוֹד notwendige Senkung darbietet, letzteres übrigens auch sonst nicht belegt ist.

12) 5 + 5 [יִשְׂרָאֵל* — וָדָל]. Hinter בְּקִרְבֵּךְ Hilfssenkung. Lies in v. 2 חָסָיו und ergänze ihn durch die zwei Anfangsworte von str. 13.

13) 5 + 5 + 5 [מַחֲרִיד — תַּרְמִית — כָּזָב].

14) 5 + 5 [יְרוּשָׁלָם — יִשְׂרָאֵל]. Damit v. 1 nicht vierhebig ausfällt, lese ich רַנְּנִי בַּת.

15) 5 + 5 [עוֹד — אֹיְבֵךְ]. In v. 1 lies mit Wellhausen מְשֹׁפְטַיִךְ „deine Widersacher". In v. 2 steht ein metrisch überschüssiges Wort; so mag man entweder יַהְוֶה als Glosse zu מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל oder יִשְׂרָאֵל streichen, im zweiten Falle aber מַלְכֵּךְ lesen.

16) 5 [יָדָיִךְ]. Der Vorspruch wird Prosa sein. Lies תִּירְאִי.

17) 5 + 5 + 5 [בְּרִנָּה — בְּאַהֲבָתוֹ — יוֹשִׁיעַ]. Woraus יַחֲרִישׁ verschrieben sein wird, vermag ich nicht zu entscheiden. Der letzte Satz (streich עָלֶיהָ!) gehört zur folgenden Strophe.

18) 5 + 5 [חֶרְפָּה — אָסַפְתִּי]. Ich halte den Text bis הָיוּ für korrekt und übersetze: „Die vom Tempelfeste mit Gewalt Ferngehaltenen[1]) werde ich sammeln; sie sollen wieder zu dir gehören". Weiter ist Wellhausens Konjektur מַשָּׂאת ansprechend.

19) 5 + 5 [בָּשְׁתָּם — אֲקַבֵּץ — הַהִיא]. Indem ich הִנְנִי עֹשֶׂה in אֲנִי עֹשֵׂק ändere, erhalte ich sowohl einen fünfhebigen Vers als

1) Oder „Entfernten", vgl. Schwally, Z. f. a. W. 1890, S. 208.

auch passenden Sinn („ich will deine Bedränger unterdrücken"). In v. 2 lies zweimal das Nomen im Maskulin. Der letzte Vers wurde mit Unrecht bisher als verderbt angesehen; abgesehen davon, dass בְּכָל־הָאָרֶץ als altes Einschiebsel zu entfernen ist; er ist zu übersetzen: „Ich werde sie zu Ruhm und ihre Schmach zu Ehre machen". Die Verkennung dieses schönen, aber prägnant ausgedrückten Sinnes muss schon in sehr frühe Zeit zurückgehen; denn die folgende Schlussstrophe dieses Kapitels ist nichts anderes als eine unglückliche prosaische Glossierung der vorhergehenden, missverständlich gewordenen Stelle. Genauer gesagt paraphrasieren die Worte בָּעֵת הַהִיא bis עַמֵּי הָאָרֶץ str. 19 bis בְּכָל־הָאָרֶץ; der Rest aber soll בָּשְׁתָּם erklären, das man anscheinend zu בְּשִׁבְתָּם veränderte. Hinter וְשִׂמְתִּים Hilfssenkung.

Haggai, cap. 1 (vierhebig).

1) Prosaeinleitung.

2) 3 + 4 [אָמְרוּ — לְהִבָּנוֹת]. Der Vorspruch von כֹּה bis לֵאמֹר ist Prosa. In v. 2 lies לֹא בָא עֵת אֶת־בֵּית „noch kam nicht die Zeit" statt לֹא עֶת־בֹּא עֶת־בֵּית.

3) Prosa.

4) 3 + 4 + 3 [אַתֶּם — סְפוּנִים — חָרֵב]. In v. 2 betone בְּבָתֵּיכֶם.

5) 4 [דַּרְכֵיכֶם]. Der Vorspruch ist Prosa.

6) 4 + 3 + 3 + 3 + 4 [מְעָט — לְשָׂבְעָה — לְשָׁכְרָה — לוֹ — נָקוּב]. In v. 5 ist die Wiederholung מִשְׂתַּכֵּר hinter הַמִּשְׂתַּכֵּר grammatisch überflüssig und wird durch das Metrum als Einschiebsel erwiesen.

7) 4 [דַּרְכֵיכֶם]. Vorspruch prosaisch.

8) 4 + 4 [עֵץ — וְאֶכָּבֵד*]. Hinter וַהֲבֵאתֶם Hilfssenkung. In v. 2 streich וְ vor אֶרְצֶה und lies gemäss den Konsonanten וְאֶכָּבֵד. Der Nachsatz אָמַר יְהוָה ist Prosa.

9) 4 + 4 + 4 + 4 + 4 [לִמְעָט — בוֹ — צְבָאוֹת — חָרֵב — לְבֵיתוֹ]. V. 3 wird hier wohl zur rhythmischen Rede gehören. Hinter רָצִים Hilfssenkung.

10) 4 + 3 [מִטָּל — יְבוּלָהּ]. Das Metrum giebt Wellhausen Recht, wenn er (nach LXX) עֲלֵיכֶם streicht und seine Entstehung auf das vorhergehende עַל־כֵּן zurückgehen lässt.

11) 3 + 4 + 4 + 4 + 4 + 3 [הָאָרֶץ — הַדָּגָן — הַיִּצְהָר — הָאֲדָמָה — הַבְּהֵמָה — כַּפָּיִם]. Beachte in v. 2, 3, 5 sechsmaliges עַל mit Hebung.

Der Rest des Kapitels besteht aus reiner Prosa.

I. Buch Mosis.

cap. 4, 23—24 (Spruch Lamechs), dreihebig.

23) 3 + 3 + 3 + 3 [לָמֶךְ — אִמְרָתִי* — לְפִצְעִי — לְחַבֻּרָתִי]. Die rhythmische Rede fängt erst mit שְׁמַעַן an, nicht mit עָדָה וְצִלָּה, wie das Metrum darthut.

24) 3 + 3 [קַיִן — וְשִׁבְעָה]. In v. 1 streiche ich כִּי, das nach dem Morengesetze eine Hebung tragen müsste, dann aber den Vers vierhebig machen würde.

cap. 9, 25—27 (Segensprüche Noahs), dreihebig, ausser dem ersten.

25) 5 [לְאֶחָיו]. Ich streiche יִהְיֶה, da sonst die zu den folgenden Sprüchen nicht so passende Versform 2 + 4 herauskäme.

26) 3 + 3 [שֵׁם — לָמוֹ]. Betone v. 2 × ∠ × ∠ × × × ∠ ×.

27) 3 + 3 + 3 [יֶפֶת — שֵׁם — לָמוֹ]. Ich berechne in jeder Segolatform die Tonsilbe mit 3, die folgende mit 2 Moren: also k^ená' | an = 2 + 3 + 2 Moren.

cap. 14, 19—20 (Segen Melchisedeks), vierhebig.

19) 4 + 3 [עֶלְיוֹן — וָאָרֶץ].

20) 3 + 3 + 4 [עֶלְיוֹן — בְּיָדֶךָ — מִכֹּל]. In v. 1 hinter וּבָרוּךְ Hilfssenkung. In v. 2 betone אֲשֶׁר־מִגֵּן.

cap. 25, 23 [1]. (Bescheid Jahwes bei Rebekas Niederkunft), fünfhebig.

23) 5 + 5 [מִמֵּעַיִךְ — צָעִיר]. Das hinter מִמֵּעַיִךְ stehende יִפָּרֵדוּ wird durch das Metrum als erklärender Zusatz zu מִמֵּעַיִךְ, das wie בְּבִטְנֵךְ keines Verbs bedarf, dargethan. Streich וְ vor רַב. Lies erstes שְׁנֵי mit Senkung, zweites mit Hebung.

cap. 27, 28—29 (Segen Isaaks über Jakob), fünfhebig.

28) 5 + 5 [הַשָּׁמַיִם — וְתִירשׁ]. Ich lese mit den Masoreten מִשְׁמַנֵּי, da es, wie das Metrum darthut, mit רֹב und nicht mit מִטַּל parallel steht.

29) 5 + 5 [לְאֻמִּים — אִמֶּךָ — בָּרוּךְ]. V. 3 bleibt fünfhebig (mit Hilfssenkung hinter אָרוּר) auch wenn man mit Rücksicht auf die Grammatik die Plurale אֹרְרֶיךָ und מְבָרְכֶיךָ in אֹרְרְךָ und מְבָרֶכְךָ umändern würde.

cap. 27, 39—40 (Segen Isaaks über Esau), fünfhebig.

39) 5 + 3 [מוֹשָׁבֶךָ — מֵעָל].

---

1) Man erwartet in cap. 22, 16 nach dem einleitenden נְאֻם־יְהוָה eine metrische Rede; doch liesse sich ohne einige gewaltsame Streichungen das Folgende nicht metrisch lesen, weshalb ich die Frage nach der Form dieser Rede noch offen lasse.

40) 5 + 5 [צַוָּארֶךָ — תַּעֲבֹד]. In v. 1 betone וְעַל, doch וְאֵת, nach dem Morengesetze. In v. 3 nehme ich הָיָה כַּאֲשֶׁר als Prosaeinschub.

cap. 49, 1–27 (Segen Jakobs über seine Söhne), in dreihebigen Versen.

In str. 4 (3 + 3 + 3) erweist sich das letzte Wort עָלָה als metrisch überschüssig, wie es auch dem Sinne nach neben der 2. pers. חִלַּלְתָּ störend wirkt; es wird also Glosse zu חִלַּלְתָּ יְצוּעִי sein. Oder ist es für אָלָה „Fluch“ verschrieben und stellt die Überschrift der zwei folgenden Strophen dar?

In str. 6 [3 + 3 + 3 + 3] lies בִּרְצֹנָם statt וּבִרְצֹנָם mit Hilfssenkung).

In str. 13 [3 + 3 + 3] streich יַמִּים: „Zabulon wird am Gestade (לְחוֹף) wohnen, am Gestade der Schiffe“. Lies (nach Peš.) עַד־לְצִידֹן.

str. 19, die in so auffälliger Weise die prophetischen Sprüche unterbricht, erweist sich durch ihre Vierhebigkeit als späterer Einschub.

In str. 24 [3 + 3 + 3 + 3] enthält v. 4 eine Hebung zu viel; demnach muss man wohl (abgesehen von der Änderung מִשָּׁם) רֹעֶה hinter אֶבֶן stellen; Streichung von ersterem ist metrisch nicht zulässig.

In str. 25 [3 + 3 + 3 + 3 + 3] erweist das Metrum תַּחַת als erläuternden Zusatz zu רֹבֶצֶת „mit Segen aus der ruhenden Tiefe“.

In str. 26 [3 + 3 + 3 + 3]. Ich streiche בִּרְכֹת אָבִיךָ als sinnstörenden Einschub und acceptiere die Konjektur הַרְרֵי עַד.

2. Buch Mosis.

cap. 15, 1–18, 21 (Siegesgesang über Pharao), vierhebig.

str. 2 betone ich עָזִּי וְזִמְרָת יָהּ
וַיְהִי לִי לִישׁוּעָה
זֶה אֵלִי וְאַנְוֵהוּ אֵל אָבִי וַאֲרֹמְמֶנְהוּ

Dass die ersten beiden Glieder je dreihebig sind, lehrt ihr Vorkommen in dem mit dreihebigen Versen durchsetzten Psalme 118; dann aber muss der Abschluss der Strophe vierhebig sein, was nur nach Veränderung von אֱלֹהֵי in אֵל der Fall ist.

In str. 4 [4 + 4] v. 1 findet sich eine überschüssige Hebung, also ist entweder וְחֵילוֹ zu streichen oder יָרָה יָם statt יָרָה בַיָּם zu lesen.
str. 5 [4] v. 1 enthält fünf Hebungen; streiche darum בִמְצוֹלֹת.

Str. 11 besteht nach dem masor. Text aus 3 dreihebigen Versen, was in vierhebigen Gedichten nicht zulässig ist; darum lese ich v. 1 (nach ψ 86, 8) בָּאֱלֹהִים statt בָּאֵלִים.

cap. 17, 16 (Mosis Spruch beim Altar יַהְוֶה נִסִּי), 3 + 4 Hebungen:

כִּי־יָד עַל נֵס יָהּ | מִלְחָמָה לְיַהְוֶה בַּעֲמָלֵק מִדֹּר דֹּר

Der Sinn ist offenbar: „Hebt die Hand (d. i. schwört) über dem Panier Jahwes, dass zwischen Jahwe und Amaleq ewiger Krieg herrschen soll“! Der Altar hiess hiernach eigentlich נֵס יָהּ, wovon יַהְוֶה נִסִּי nur eine spätere Umformung ist.

3. Buch Mosis.

cap. 10, 3 (Mosis Citat über Nadab und Abihu) 5 Hebungen:

בִּקְרֹבַי אֶקָּדֵשׁ וְעַל־פְּנֵי כָל הָעָם אֶכָּבֵד

cap. 26, 3—45 (Schlussrede zum Gesetze). Ohne jetzt näher auf dieses lange metrische Stück einzugehen, sei hier nur seine Form als vierhebig (nach Art der Qohelethverse) festgestellt. Damit wäre ein weiteres Gegenstück zu den metrischen Reden am Ende der Bücher Genesis und Deuteronomium entdeckt. Denn dass cap. 27 nur als Nachtrag zu dem Gesetzbuche zu gelten hat, ist von den Exegeten schon vorher erkannt worden.

4. Buch Mosis.

cap. 6, 24—26 (Priestersegen) scheint ursprünglich metrisch-vierhebig gewesen zu sein; wenn nämlich in str. 25 יַהְוֶה gestrichen würde, bleiben die regelrechten Verse übrig:

יְבָרֶכְךָ יַהְוֶה וְיִשְׁמְרֶךָ | יָאֵר פָּנָיו אֵלֶיךָ וִיחֻנֶּךָּ | יִשָּׂא יַהְוֶה פָּנָיו
אֵלֶיךָ | וְיָשֵׂם לְךָ שָׁלוֹם

cap. 10, 35 (Spruch beim Aufheben der Lade) 4 + 3 Hebungen.

cap. 10, 36 Spruch beim Niedersetzen der Lade) 4 Hebungen. אַלְפֵי, das mit רִבְבוֹת im poetischen Stile gleichbedeutend ist (vgl. Deuteron. 33, 17), muss als Glosse entfernt werden, ebenso wie in ψ 68, 18 אַלְפֵי שִׁנְאָן neben רִבֹּתַיִם.

cap. 21, 14—15 (Citat aus dem Buche der Kriege Jahwes), vierhebig.

14) 4 [הַנְּחָלִים]. Das letzte Wort אַרְנוֹן muss aus „Gründen der Metrik und Grammatik als Glosse zu הַנְּחָלִים angesehen werden.

15) 4 + 3 [מוֹאָב — עָר]. Streich וְ vor v. 1.

cap. 21, 17—18 (Brunnenlied), dreihebig.

17) 3 [לָהּ].
18) 3 + 3 + 3 [שָׂרִים — הָעָם — בְּמִשְׁעֲנֹתָם].

Ich kann mir nicht denken, dass diese 4 kleinen, wenigsagenden Verse ein vollständiges Lied darstellen, und dazu noch ein solches, das das Volk, nicht etwa ein Stegreifdichter gesungen habe; es wird also wohl nur der Anfang eines grösseren, zur Zeit der Redaktion von Numeri allgemein bekannten Liedes sein.

cap. 21, 27—29 (Spruch über Hesbon), dreihebig.

27) 3 + 3 [תִּבָּנֶה — סִיחוֹן].

28) 3 + 3 + 3 + 3 [מֵחֶשְׁבּוֹן — סִיחוֹן — מוֹאָב — אַרְנֹן]. Beachte die genauen Reime. In v. 3 vokalisiere ich אָכְלָה und lese עָר oder עִיר.

29) 3 + 3 + 3 + 3 [כְמוֹשׁ — פְּלֵיטִים — בַּשְּׁבִית — סִיחוֹן]. In v. 1 streiche ich מוֹאָב als Glosse zu עַם־כְּמוֹשׁ und lasse v. 3 mit וָאֵד beginnen. Der folgende Zusatz (30), der bisher unter Anwendung von verzweifelten Interpretationskünsten als zum יָשַׁל gehörig betrachtet wurde, ist nach Ausweis des Metrums und Sinns die prosaische Fortsetzung von v. 25, wo die Erzählung durch einen Exkurs unterbrochen worden war; man übersetze demnach: „Auch von ihrem (sc. der Amoriter) Neubruchland ging (ihnen) verloren (der Strich von) Ḥešbon bis Dibon und Naschim bis Nofaḥ, d. h. bis Medeba“.

5. Buch Mosis.

cap. 32, 1—43 (Abschiedslied Mosis), in dreihebigen Versen.

str. 5, v. 1 lese ich שִׁחֵת לוֹ בָּנָיו לְצוּרָם „Übel handelten an ihm seine Kinder, an ihrem Felsen“.

str. 10 (3 + 3 + 3 + 3) lies וַיְבוֹנְנֵהוּ, str. 13 (3 + 3 + 3 + 3) streich נ vor יְנִקֵּהוּ.

str. 14 (3 + 3 + 3) rechtfertigt das Metrum die Herübernahme von וְאֵילִים in den zweiten Vers (betone חֶמְאַת בָּקָר); in v. 3 lies וּבְנֵי.

str. 16 (3 + 3) muss וּבְתוֹעֵבֹת statt בְּתוֹעֵבֹת, יַכְבִּאֻהוּ statt יַכְעִסֻהוּ gelesen werden.

In str. 20 (3 + 3 + 3 + 3) erweist das Metrum das einleitende וַיֹּאמֶר als nachträglich zur Erklärung eingeschoben.

In str. 24 (wohl 3 + 3 + 3 + 3) ist v. 2 zu kurz, v. 3 zu lang; ich weiss kein Heilmittel.

In str. 35 (3 + 3 + 3 + 3) bestätigt die Metrik die Änderung von לִי in לְיוֹם (Marti).

In str. 39 (3 + 3 + 3 + 3 + 3) lies v. 1: רְאוּ עַתָּה כִּי אֲנִי הוּא.

In str. 40 (3 + 3) ist das erklärende וְאָמַרְתִּי metrisch unmöglich und zu streichen (vgl. str. 20). Lies Hilfssenkungen hinter וְיָשָׁר (str. 4), עֵנָב (str. 14), אֱלֹהִים und מִקָּרֹב (str. 17), תַּהְפֻּכֹת und אֵמֻן (str. 20), בָּחוּר (str. 25), עֵצוֹת (mit vorhergehendem hebungslosen אֹבַד?) (str. 28), מְרֹרֹת (str. 32), קָרוֹב und עֲתִדֹת (str. 35). Ferner ändere wohl גֹּדֶל (str. 3) in גָּדְלוֹ.

cap. 33 (Segen Mosis), dreihebig.

In str. 2 (3 + 3 + 3 + 3 + 3) möchte ich statt אֵשְׁדָּת לָמוֹ konjicieren: אֵשׁ תְּלַהֵט.

str. 6, v. 1 übersetze ich „und seiner Mannen werde eine (grosse) Zahl".

str. 7 (3 + 3 + 3 + 3) lese ich v. 3 עַמָּמָו, v. 3 יָדָיו רָבוּ לוֹ.

In str. 8 (3 + 3 + 3) ist das metrisch unmögliche חֲסִידֶךָ zu streichen.

Will man in str. 12 mit LXX das erste עָלָיו streichen, so muss auch לָ vor בֶּטַח fallen; erst dann hat man einen dreihebigen Anfangsvers.

In str. 13 (3 + 3 + 3) ziehe ich vor, nach Gen. 49, 25 מֵעָל statt מִטָּל zu lesen.

In str. 19 (3 + 3 + 3 + 3) lies חול mit dem Artikel.

Lies str. 22 (3) דָּן אַרְיֵה יְזַנֵּק מִן־הַבָּשָׁן.

In str. 26 (3 + 3 + 3) widerspricht das Metrum nicht der üblichen Konjektur כְּאֵל.

In str. 29 (3 + 3 + 3 + 3 + 3 + 3) konjiciere ich v. 3: מָגֵן הוּא ךָ, v. 4 חַרְבּוֹ „Ein Schild ist er und deine Hilfe, und einer, dessen Schwert dein Stolz ist". Lies Hilfssenkungen hinter מִשֵּׂעִיר (str. 2), וְכָלִיל (str. 10), עַמִּים (str. 19), מַרְחִיב (str. 20), וּמִשְׁפָּטָיו (str. 21), בָּדָד (str. 28).

Metrische Inkorrektheiten weisen noch auf str. 8, v. 1—3, 21, v. 2—3, 27, v. 3—4.

Buch Josua.

Dieses Buch scheint keine metrische Stelle zu enthalten als cap. 10, 12—13 (Citat aus dem Buche des Rechtschaffenen), vierhebig.

12) 3 + 3 [אַיָּלוֹן — דּוֹם]. Hinter בְּגִבְעוֹן Hilfssenkung.

13) 4 + 3 [אֹיְבָיו — עָמָד]. Hinter יִקֹּם Hilfssenkung?

Man beachte, dass auch das zweite Citat aus der gleichen alten Quelle 2 Sam. 1, 18 ff. in vierhebigem Masse gedichtet ist.

Buch der Richter.

cap. 5, 2–31 (Deboralied), siehe früher Bd. L, S. 572 ff.

cap. 9, 7–15 (Jothams Parabel), dreihebig.

7) 3 + 3 [אֱלֹהִים — שְׁכֶם*].

8) 3 + 3 + 3 + 3 [עָלֵינוּ — מֶלֶךְ — הָעֵצִים]. In v. 2 lies אֱלֹהִים mit Hilfssenkung.

V. 3 fg. zählt in der masoret. Textgestalt 5 Hebungen; da der Sinn keine Verkürzung des Wortlautes gestattet, so würden dreihebige Verse herzustellen sein, und zwar mit Einfügung von לְךָ אַתָּה (vgl. str. 9, 12, 14) hinter לַזַּיִת. Statt מָלְכָה lies מְלֹכָה.

9) 3 + 3 + 3 + 3 [הָעֵצִים — וַאֲנָשִׁים — בִּי — הַזַּיִת].

10) 3 + 3 [עָלֵינוּ — לַתְּאֵנָה]. Streich הָעֵצִים als metrisch überschüssig.

11) 3 + 3 + 3 + 3 [הָעֵצִים — הַטּוֹבָה — אֶת־מָתְקִי — הַתְּאֵנָה].

12) 3 + 3 [עָלֵינוּ — לַגֶּפֶן]. Streich הָעֵצִים.

13) 3 + 3 + 3 + 3 [הָעֵצִים — וַאֲנָשִׁים — תִּירוֹשִׁי — הַגֶּפֶן].

14) 3 + 3 [עָלֵינוּ — לָאָטָד*]. Ich streiche כָּל־הָעֵצִים und lese לָאָטָד statt אֶל־הָ', was auch den Dativen in str. 8, 10, 12 entspricht.

15) 3 + 3 + 3 + 3 + 3 + 3 [בְּצִלִּי — עֲלֵיכֶם — מֹשְׁחִים — לָעֵצִים — מִמֶּנִּי* — הַלְּבָנוֹן]. In v. 1 fordert das Metrum לָעֵצִים. Die Trennung des אֹתִי von מֹשְׁחִים lässt sich rechtfertigen durch den Gegensatz von אֹתִי zum folgenden עֲלֵיכֶם. V. 5 hat eine Hebung zu viel, es könnte vielleicht ehemals מִמֶּנִּי statt מִן־הָאָטָד im Texte gestanden haben.

cap. 14, 14 (Rätsel Simsons) 4 + 3 Hebungen.

cap. 14, 18 (Auflösung des Rätsels) 4 Hebungen.

cap. 15, 16 (Spruch Simsons) 4 + 4 Hebungen. Ob חֲמוֹרָתַיִם oder חֲמַרְתִּים zu lesen ist, lässt sich mit Hilfe der Metrik nicht darthun.

Zu den Codices Sinaitici.

Von

Eberhard Nestle.

In dem mir heute zugekommenen dritten Hefte des einundfünfzigsten Bandes der Zeitschrift erwähnt Dr. J. Oestrup S. 453 „die von Mrs. Gibson veröffentlichte Reihe von Studia Sinaitica" (Cambridge 1894—96, I—V. 4°), insbesondere ihren Katalog (Nr. III der Serie), hebt hervor, dass wir „bei dem ziemlich oberflächlichen Charakter der Kompilationen der gelehrten englischen Dame über manches, namentlich die stark vulgarisierende Sprachform unklar geblieben seien und sagt in einer Anmerkung, dass sie „wohl nur um recht gelehrt auszusehen", den Handschriftenkatalog in griechischer Sprache und mit griechischen Zahlbuchstaben herausgegeben habe; englisch oder auch lateinisch wäre gar zu einfach und zu praktisch gewesen.

Als Mitglied der deutschen morgenländischen Gesellschaft und als Mitarbeiter an den Studia Sinaitica muss ich gegen diese Bemerkung protestieren.

1. Die Studia Sinaitica werden von Mrs. A. S. Lewis, allerdings in Verbindung mit Ihrer Schwester Mrs. M. D. Gibson herausgegeben.

2. In dem von der letzteren bearbeiteten Katalog der arabischen Handschriften erwähnt sie ausdrücklich, dass die Erlaubnis die Handschriften auf dem Sinai zu katalogisieren an die Bedingung geknüpft war, dass die Kataloge auf dem Sinai zu bleiben hätten, und verweist ausdrücklich auf die Einleitung zu Nr. I der Studia, wo von Mrs. Lewis gesagt ist (p. IX):

> I would draw attention to the condition under which we obtained permission to examine *all* the Syriac and Arabic books in the Convent. The most important was that *a list of these should be made out in the Greek Language* and should be left in the Convent, we taking an accurate copy with us on our departure. *On the fulfilment of this obligation* depended other concessions made to us and to our fellow-travellers, which need not be specified here.

This book is *therefore* bilingual throughout, the descriptive part being in English and *Modern Greek*.

Mrs. Gibson sagt weiter: As our stay was limited to fourty days, it was impossible for me to do more than indicate the contents of each volume, without going into detail. There may therefore be some interesting things that have escaped my observation, but I trust that this list may be a guide to future travellers in making further researches.

Bescheidener kann von einer Arbeit nicht gesprochen werden.

S. 454, Anm. 2 sagt Oestrup: „Von sonstigen bibliographischen Merkmalen bietet A unten auf fol. 2r die Notiz: *βιβλιον λθ'* d. i. Buch Nr. 39 (in irgend einem Bücherverzeichnis der Klosterbibliothek)“.

Damit vergleiche man den von Oestrup angeführten Katalog von Mrs. Gibson unter Nr. 39 *Ἀφῃρημένον* und p. VII „the volumes were all already numbered“. Die nächst fehlende Nummer ist 54; das könnte Oestrups B sein.

Über weggekommene Hdss. s. auch Mrs. Lewis am Schluss der Introduction zu Nr. I, p. X.

[11. Dez. 1897.]

Zur Textkritik des Kudatku Bilik.

Von

Dr. med. **Otto Alberts** (Berlin).

Durch die im Auftrage der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften zu St. Petersburg bewirkte Herausgabe eines Façsimile der uigurischen Handschrift des Kudatku Bilik (St. Petersburg 1890) hat Herr Prof. Dr. W. Radloff sich ein grosses Verdienst um die Sprachwissenschaft erworben. Die von demselben bekannten Ethnologen und Linguisten redigierte und 1891 erschienene kritische Textausgabe, die mit einer sehr wertvollen Einleitung ausgestattet ist, führt den Titel: Das Kudatku Bilik des Jusuf Chass-Hadschib aus Bälasagun.

Es ist der Zweck dieser Zeilen, nachzuweisen, dass die beiden letzten Worte „aus Bälasagun" fortfallen müssen, weil sie auf unrichtiger Lesung des Originaltextes beruhen.

Da nirgends sonst im Texte die Stadt Bälasagun erwähnt wird, so handelt es sich lediglich um die Lesung des Originaltextes S. 3, Zeile 11 bis 13 v. o.

Radloff hat diese Stelle folgendermassen transskribiert [1]):

„*pu kidäpni äm gošuqny* (*ajmyš*) *Palazagun mawlutluq parġys* (?) *idizi är turur*",

und folgendermassen übersetzt [2]):

„Dieses Buch, diese Verse (hat verfasst) ein Mann, der aus Belassagun gebürtig und der Besitzer . . . . . ist".

Vergleicht man die Radloff'sche Transskription mit dem Originaltext, so ist zunächst zu konstatieren, dass, um die Stelle verständlich zu machen, Radloff geglaubt hat, die beiden Worte *äm* und

1) Fol. XCII b, Zeile 6—4 v. u. des transskribierten Textes. St. Petersburg 1891.

2) Fol. III b, Zeile 16—18 v. o. des Facsimile-Textes. St. Petersburg 1890.

ajmyš einschieben, bezw. ergänzen zu müssen: geben die Worte des Originaltextes ohne die Radloff'schen Zusätze, also die Worte: „*pu kidäpni qošuqny Palazagun mawlutluq pargys* (?) *idizi är turur*“, für sich betrachtet, keinen verständlichen Sinn? Ich glaube wohl, vorausgesetzt, dass man die beiden zwischen *qošuqny* und *mawlutluq* stehenden, getrennt geschriebenen Worte nicht, wie R. gethan, als ein Wort und *Palazagun*, sondern als zwei Worte und *pilä sanaqat* liest und vorausgesetzt, dass man in *pargys* das pers. *perhiz* = Diät, Enthaltsamkeit wiedererkennt, in *ärturur* das osman. *erdirir* = lässt gelangen. Das *pilä* in *qošuqny pilä*, der streitigen Stelle ist ebenso geschrieben, wie das *pilä* in *ašqarlary-pilä* auf Seite 2, Zeile 10 v. o.; es liegt kein zwingender Grund vor, hier *pilä*, dort *pala* zu lesen. Da ferner das finale *un* von dem finalen *t* in der uigurischen Schrift nur dann zu unterscheiden ist, wenn, was hier nicht geschehen, durch einen diakritischen Punkt über dem finalen *n* angedeutet ist, dass nicht *t*, sondern *un* zu lesen ist, so liegt ebensowenig ein zwingender Grund vor, hier *un* zu lesen und, wie R. will, *sagun*. Zweifellos fängt das Wort mit *s* an und hat an drittletzter Stelle den Konsonanten *cain* oder *gain*, der vor dem finalen *t* (welches ich an Stelle des *un* lese) dem Worte subskribiert ist. Erwägt man nun, dass zwischen dem Anfangs-*s* und Schluss-*t* sechs Erhebungen des *kalem* mit der Lupe zu unterscheiden sind, so zwar, dass erst den beiden letzten, dem Wortende näheren beiden Erhebungen das *cain* subskribiert ist, so muss man *sanaqat* lesen: auf die 3 a je eine, auf *n* eine, auf *q* = *cain* zwei Erhebungen, zusammen sechs. Noch mehr springt das in die Augen, wenn man das *saqantin* = *saqatin*[1]) = *sacatin* Seite 103, Z. 1 v. o. zur Vergleichung heranzieht, auch bezüglich der Stelle des subskribierten *cain*; ebenso die drei verschiedenen Schreibweisen von *qanaqat* Seite 4, Z. 1 v. o. und Z. 6 v. o. und Seite 5, Z. 2 v. o.

Die Form *erdirdi* = liess gelangen, findet sich z. B. Seite 16, Z. 18 v. o. Dass statt *synacat* = Kunst *sanacat* geschrieben ist, beweist nichts gegen meine Lesung; man hört z. B. osm. statt *mysqab* (Bohrer) *matqab*, statt *mythare* (Lederflasche) *matara*; kom. statt *insan* (Mensch) *asan* u. a. m., das Wort ist also geschrieben, wie es gesprochen wurde.

Endlich korrespondiert meine Lesart mit der Einleitung in Versen Seite 7, Zeile 4 v. o. ff., wo *hünerliq er* dem *sanacat idizi* entspricht, *kišiler bašy* dem *mawlutluq idizi* und *fezail oqušlar bile araste* dem *perhiz idizi*. Es ist also zu übersetzen: Dieses Buch und diese Verse lässt (zu uns) gelangen d. h.

---

1) Cfr. S. 8, Z. 18 v. o. *dewlet syfanty* statt *syfaty* ist dialektische euphonische Epenthesis eines *n* vor *t*, wie z. B. im čag. *tilmanč* (Dolmetscher), im koman. *alpant* = dem ar. *elbette*, natürlich. Im osm. *fyrsant* statt *fyrsat* (Gelegenheit).

verdanken wir einem künstlerisch hochbegabten, hochgeborenen und sehr tugendhaften Manne.

Schliesslich will ich es nicht unterlassen, noch hervorzuheben, dass auch Vámbéry (Uigurische Sprachmonumente und das Kudatku bilik. Innsbruck 1870. S. 45) schon die fragliche Stelle zwar nicht übersetzt, aber doch, so weit er sie entziffern zu können glaubte, folgendermassen transskribiert hat: *Bu kitabni košukni bile saat mewludlik . . . . . idisi er turur.* Man braucht also nur *sana'at* statt *saat* zu lesen und zwischen *mewludlik* und *idisi* das Wort *perhiz* einzuschalten, um den unverstümmelten Text zu erhalten.

Aufruf.

Nachdem Seine Majestät der Kaiser durch Allerhöchsten Erlass vom 10. Mai 1897 die Mittel zur Herausgabe eines *Wörterbuches der ägyptischen Sprache* Allergnädigst bewilligt haben, haben die Königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin, die Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, die Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Leipzig und die Königl. Akademie der Wissenschaften zu München eine Kommission zur Leitung dieser Arbeit eingesetzt, die aus den Unterzeichneten besteht.

Das „Wörterbuch der ägyptischen Sprache“ soll den gesamten Sprachschatz umfassen, den die in hieroglyphischer (bez. hieratischer) Schrift geschriebenen Texte uns bewahrt haben; die demotischen und koptischen Texte sollen dagegen nur so weit herangezogen werden, als es die Erklärung hieroglyphisch geschriebener Worte verlangt.

Die Sammlung des Materiales erfolgt vermittelst des besonderen bei dem „Thesaurus linguae latinae“ ausgebildeten Verfahrens, das es erlaubt, für jedes Wort sämtliche Belegstellen mit verhältnismässig geringer Mühe zu vereinigen. Bei der schliesslichen Verarbeitung dieses Materials werden dann natürlich nur die wesentlichsten dieser Belegstellen angeführt. — Die Dauer der Arbeit bis zum Beginn des Druckes ist auf etwa elf Jahre berechnet.

Die Durchführung dieses grossen Unternehmens hat aber zur Voraussetzung, dass den Bearbeitern die erhaltenen Texte in möglichster Vollständigkeit und Genauigkeit vorliegen; es müssen auch solche Inschriften und Papyrus verarbeitet werden können, die noch unveröffentlicht sind, und es muss freistehen, die schon veröffentlichten Texte, wo es nötig erscheint, nachzuprüfen.

Dies wird sich nur erreichen lassen, wenn wir auch ausserhalb des Kreises unserer Mitarbeiter die nötige Unterstützung finden.

In Anerkennung dieser Notwendigkeit hat der Internationale Orientalistenkongress in seiner diesjährigen Tagung zu Paris den Wunsch ausgesprochen:

> que le service des Antiquités d'Égypte, les Administrations de Musées et les Sociétés savantes facilitent l'exécution de cette grande entreprise et communiquent aux savants chargés de ce travail les documents dont ils auront besoin.

In Übereinstimmung mit diesem Beschlusse richtet nunmehr die unterzeichnete Kommission an die wissenschaftlichen Gesellschaften und Körperschaften, an die Verwaltung der Altertümer Ägyptens, an die Vorstände der Museen, an die Besitzer ägyptischer Sammlungen und an alle Fachgenossen das ergebenste Ersuchen, ihr neu entdeckte oder sonst noch unbekannte Texte in Abschrift, Abklatsch oder Photographie mitzuteilen und ihr die Richtigstellung bereits veröffentlichter Texte zu erleichtern. Die Kommission geht dabei für sich und ihre Mitarbeiter ausdrücklich die Verpflichtung ein, alles ihr so Zukommende als vertraulich mitgeteilt zu betrachten und es weder zu veröffentlichen, noch für andere Zwecke als die des Wörterbuches zu benutzen. Auf der andern Seite werden wir uns eine Freude daraus machen, auch schon während der Arbeit den Fachgenossen Auskunft über das Vorkommen einzelner Worte zu erteilen.

Alle Mitteilungen und Anfragen, die das Wörterbuch betreffen, bitten wir an den mitunterzeichneten Prof. Ad. Erman (Berlin C., Lustgarten, Königl. Museen) zu richten.

Berlin im Dezember 1897.

Die akademische Kommission zur Herausgabe des Wörterbuches der ägyptischen Sprache.

Ebers. Erman. Pietschmann. Steindorff.

Namenregister[1]).

Sachregister[1]).

1) * bezeichnet die Verfasser und Titel der besprochenen Werke.

Druck von G. Kreysing in Leipzig.

